

Carl Gustav Jung

CIVILTÀ' IN TRANSIZIONE. IL PERIODO FRA LE DUE GUERRE



Nel suo costante e attento interrogarsi sui fenomeni collettivi che hanno caratterizzato questo secolo così ricco di fermenti innovativi e di radicali rivolgimenti, Jung non mancò di portare la propria testimonianza di analista. Nel disagio della 'civiltà in transizione' egli scorse un riflesso e un'amplificazione del malessere psichico dell'uomo moderno, divenuto preda di un razionalismo esasperato e sostanzialmente sterile, in nome del quale tenta di tacitare le sue radici più profonde che lo mettono in sintonia con la natura e con gli altri esseri viventi. Relegando nell'inconscio le sue componenti irrazionali ed emotive l'uomo contemporaneo lavora alla propria infelicità, perché accresce a dismisura il loro potere rendendole incontrollabili ed istruttive, anziché lasciarsene gradatamente trasformare. Negli scritti del periodo fra le due guerre (dal 1918 al 1939) Jung si sofferma sui fenomeni più salienti di tale momento storico: dai primi segni dell'emancipazione della donna o dell'evoluzione dei costumi sessuali, agli eventi luttuosi del primo conflitto mondiale e alla massificazione dell'individuo nelle dittature europee. Concludendo



questo tomo una sezione dedicata agli interventi di Jung sulla creatività dell'artista, considerato capace di far affiorare nelle sue opere, con grande anticipo sui tempi, i contenuti archetipici di cui la sua epoca difetta.

Bollati Boringhieri, Torino 1985.

Prima edizione nella collana «Opere di C. G. Jung» (10*) 1985.

Prima edizione nella collana «Gli Archi» gennaio 1998.

Titolo originale: "*Zivilisation im Ubergang*"

Copyright 1974 Walter-Verlag, Olten.

Cura editoriale di Maria Anna Massimello.

INDICE

Premessa di Luigi Arigemma

1. Sull'inconscio (1918).
2. La donna in Europa (1927).
3. Anima e terra (1927/1931).
4. Il problema amoroso dello studente (1928).
5. La «riga» svizzera nello «spettro» europeo (1928).
6. Il problema psichico dell'uomo moderno (1928/1931).
7. Psicologia americana (1930).
8. Recensioni a Keyserling, «America: nascita di un nuovo mondo» e «La rivoluzione mondiale» (1930-34).
 - La nascita di un nuovo mondo.
 - Un nuovo libro di Keyserling: «La rivoluzione mondiale e la responsabilità dello spirito».
9. L'uomo arcaico (1931).
10. Presentazioni del direttore del «Zentralblatt fur Psychotherapie» (1933-35).
 - Editoriale (1933).
 - Circolare (1934).
 - Editoriale (1935).
 - Premessa del direttore.
11. Il significato della psicologia per i tempi moderni (1933/1934).
12. Situazione attuale della psicoterapia (1934).
13. Attualità: replica all'articolo del dottor Bally, «Terapia di ceppo tedesco» (1934).
14. Contributo a una discussione sulla psicoterapia (1935).

15. Discorsi ai Congressi di psicoterapia (ottavo, nono, decimo) (1935-38).

- Discorso inaugurale tenuto all'Ottavo Congresso medico internazionale di

psicoterapia (Bad Nauheim, 1935).

- Discorso inaugurale tenuto al Nono Congresso medico internazionale di psicoterapia (Copenaghen, 1937).

- Discorso inaugurale tenuto al Decimo Congresso medico internazionale di psicoterapia (Oxford, 1938).

16. Wotan (1936).

17. Psicologia e problemi nazionali (1936).

18. Il mondo sognante dell'India (1939).

19. Quel che l'India può insegnarci (1939).

SAGGI DI POESIA

20. Psicologia analitica e arte poetica (1922).

21. Psicologia e poesia (1930/1950).

22. L'«Ulisse»: un monologo (1932).

23. Picasso (1932)

Note.

Bibliografia.

Opere di C. G. Jung.

PREMESSA

di Luigi Aurigemma

Della larga partecipazione di Jung ai drammi e alle mutazioni propri alla storia socio-politica di quasi mezzo secolo testimonia concretamente l'abbondanza dei suoi scritti in merito. Essa è infatti tale che il volume decimo delle «Opere» abbraccia due tomi, di cui il primo raccoglie gli scritti che vanno dal 1918 -anno di pubblicazione di "Sull'inconscio", il primo dei saggi che qui si presentano - fino allo scoppio della seconda guerra mondiale, e il secondo quelli dei decenni successivi alla conclusione del conflitto, fino alla morte di Jung nel 1961.

Una così ampia partecipazione alla storia del suo tempo prende radice nella concezione junghiana della vita psichica, intimamente legata alle concause di ogni ordine che confluiscono a formare l'uomo storico concreto. Così ad esempio già nel predetto saggio "Sull'inconscio" si legge che «la psicologia analitica non è un fatto isolato ma rientra in una cornice storica precisa», perché le sue fondazioni vanno messe «in relazione con la rivoluzione francese» (p. 15). Si può anzi dire che il filo conduttore di questi scritti di attualità sociostorica è costituito dallo studio delle forme che assume l'interrelazione della realtà psichica con gli altri fattori della storia, e dei tempi d'azione brevi, o lunghi o lunghissimi propri ai fattori psichici a seconda del loro maggiore o minore livello di universalità; e si può dire che tale studio rivela nell'analisi degli avvenimenti contemporanei quella stessa preoccupazione di individuare e di valutare la parte della dimensione psichica nella complessa

realtà umana, che anima ugualmente le grandi opere dello Jung storico dell'alchimia o della religione.

Appunto in questo tentativo costantemente rinnovato di comprendere gli avvenimenti passati e presenti, alla luce dell'esperienza psicoanalitica della realtà psichica e del suo peso grandissimo nella storia, vanno riconosciuti gli apporti di Jung alla definizione d'un metodo di ricerca socio-storica globale, e la sua modernità in questo campo. Il saggio "Wotan" (1936) è, a questo riguardo, esemplare. L'appuntare l'attenzione esclusivamente sui sommovimenti psichici profondi che agitano il mondo germanico in quegli anni già carichi di minacce non esclude affatto la coscienza della complessità delle cause in gioco. «Le ragioni preponderanti e immediate della crisi sono date da fattori di natura economica e politica» - dirà Jung in una conferenza tenuta a Londra sul finire di quello stesso anno 1936, pochi mesi dopo la pubblicazione di "Wotan", e qui riprodotta col titolo "Psicologia e problemi nazionali" - «... i fattori economici, in particolare,... dipendono invece ampiamente da condizioni che con la psicologia non hanno, si può dire, nulla a che fare... Finora non è stata elaborata ancora alcuna psicologia su materie così infinitamente complesse, come l'economia e la politica, e continua a restare estremamente problematico dire se sussista una qualche speranza che la psicologia si possa applicare a fenomeni determinati da fattori non psicologici. Non mi ritengo competente a trattare il significato ultimo della nostra crisi mondiale. Alcuni suoi lati, tuttavia, mostrano un aspetto squisitamente psicologico e offrono perciò l'opportunità per un commento. Una delle possibilità della psicologia contemporanea pare essere quella di offrire perlomeno un punto di vista specifico sulla realtà» (p.p. 296 seg.). Ed effettivamente "Wotan" offre una propria e suggestiva chiave di lettura del dramma germanico, che coinvolgerà in breve il mondo intero, mettendo in luce le componenti pseudoreligiose profonde, cioè essenzialmente inconsce, del grande sommovimento psichico collettivo in atto.

Di una tale complessità dei fattori che agiscono nell'attualità socio-storica chi svolga attività psicoterapeutica deve essere necessariamente il più possibile cosciente. Presente nell'atto terapeutico con tutta la sua persona, egli è tenuto infatti più di ogni altro alla coscienza delle sue strutture e motivazioni; e non già solo nel senso ristretto dell'aver vissuto la sua propria analisi, ma, più largamente, nel senso di una coscienza quanto più possibile chiara ed esplicita dei suoi presupposti religiosi, filosofici, sociologici.

«Per troppo tempo - scrive Jung in "Situazione attuale della psicoterapia" del 1934 - si è creduto che la psicoterapia si potesse praticare seguendo una 'tecnica'... Il medico generico potrà pure applicare ogni possibile tecnica che gli offre la scienza medica, a prescindere dall'opinione personale che si è fatta sul paziente, dalle proprie teorie psicologiche e persino dai propri presupposti filosofici o religiosi. La psicoterapia non può, invece, essere applicata in questo modo. Che lo voglia o meno, il medico è presente con tutte le sue premesse, esattamente come il paziente» (p. 229). E poco più avanti: «Non è ammissibile che nella teoria delle nevrosi venga introdotta acriticamente una concezione del mondo...» (p. 235). Il che attesta ancora una volta l'attenzione che Jung rivolge ai fenomeni psicosociali propri del tempo presente; da essa provengono molti scritti, più o meno occasionali, spesso notevoli e durevolmente attuali, come "Il problema amoroso dello studente" (1924), "La donna in Europa" (1927), "Psicologia americana" (1930), e così via.

A questa presenza alla storia in atto sono legati, nella vita di Jung, i comportamenti e gli scritti che sono stati poi l'occasione di accuse tenaci quanto a un suo preteso antisemitismo. La pubblicazione in questo volume (p.p. 227-76) degli scritti relativi a quelle accuse, che implicano un'incomprensione sorprendente della teoria junghiana della psiche collettiva e della specificità dei caratteri propri alle singole culture che la compongono, e una malevolenza imputabile innanzitutto a rancori di scuola, permette una più equilibrata valutazione dei fatti, e

l'abbandono, si spera definitivo, di residui polemici del tutto sterili.

Va segnalato infine che sono stati raggruppati al fondo di questo volume quattro saggi di quegli stessi anni (uno solo di essi, "Psicologia e poesia", ha subito una certa revisione nel 1950) che trattano di arte e letteratura. Anch'essi infatti, come i precedenti, illustrano molto bene la concezione junghiana della realtà psichica. L'arte è vista da un lato in ciò che la lega ai tempi delle crisi sociali, e quindi immersa nell'attualità come espressione particolare di essa: così è il caso, per Jung, della pittura esplosiva di Picasso, o dell'"Ulisse" di James Joyce o della letteratura ch'egli chiama «psicologica».

Ma d'altra parte l'arte è considerata capace di esprimere in forma «visionaria» i tempi lunghissimi delle passioni archetipiche dell'uomo, essa è grande proprio quando sfugge al tempo delle condizioni socio-culturali più definite: un modo per Jung di riaffermare, in un campo collaterale ai suoi interessi centrali, la sua teoria di una stratificazione psichica di profondità, e quindi di universalità, variabile.

AVVERTENZA

Le inserzioni e note editoriali sono tra parentesi quadre. Le date posposte ai nomi di autori rinviano alla Bibliografia finale.

CIVILTA' IN TRANSIZIONE: IL PERIODO FRA LE DUE GUERRE

1. SULL'INCONSCIO

[Titolo originale: "Über das Unbewusste". Pubblicato in: Schweizerland. Monatshefte für Schweizer Art und Arbeit (Zurigo), vol. 4, N.N. 9 e 11/12, 464-72 e 548-58 (1918). Traduzione di Flavio Cuniberto.]

All'orecchio del profano, la parola «inconscio» suona come qualcosa di metafisico e di misterioso. Questa sfumatura particolare deriva, in parte, dal fatto che il concetto è entrato nella lingua comune come designazione di un'entità metafisica: Eduard von Hartmann designa col termine «inconscio» la «sostanza del mondo». D'altra parte, anche l'occultismo si è servito della parola, poiché i rappresentanti di questo movimento prendono volentieri a prestito espressioni scientifiche di ogni tipo per dare alle proprie speculazioni un'apparenza di scientificità. La psicologia sperimentale, al contrario, che per molto tempo e non senza buone ragioni si è presentata come l'unica psicologia scientifica, ha mantenuto verso il concetto di inconscio un atteggiamento negativo, partendo dall'idea che tutto ciò che è psichico debba essere cosciente, e che solo la coscienza meriti il nome di psiche. Si ammetteva, certo, l'esistenza di contenuti psichici coscienti più o meno «chiari», ma veniva negata l'esistenza di veri e propri contenuti inconsci. Questa concezione dipende in non piccola parte dal fatto che gli esperimenti di laboratorio si occupavano esclusivamente di soggetti «normali», e anche dal tipo di esperimenti, che riguardavano perlopiù processi psichici elementari, tralasciando quasi del tutto l'indagine delle funzioni

psichiche complesse, che sfuggono naturalmente a ogni ordine sperimentale proprio delle scienze esatte.

Ma un motivo ancora più importante fu la separazione della psicologia sperimentale dalla psicologia patologica. In Francia la psicologia ha sempre avuto, fin dai tempi di Ribot, un occhio attento ai fenomeni psichici anormali, e uno dei suoi rappresentanti più illustri, Binet, arrivò perfino a sostenere che una psiche malata amplifica e mette in rilievo certe strane fluttuazioni di processi normali, così da renderle comprensibili. Lo psicologo Pierre Janet, alla Salpêtrière, si dedicò quasi esclusivamente e col più grande successo allo studio dei processi psicopatologici. Ora, sono appunto i fenomeni psichici abnormi a provare nel modo più chiaro l'esistenza di un inconscio, e sono proprio i medici, e in particolare gli specialisti nel campo delle malattie mentali, a difendere e a propugnare con più entusiasmo l'ipotesi dell'inconscio. Mentre dunque in Francia la psicologia ha ricevuto dalla psicopatologia contributi rilevanti, che l'hanno portata ad ammettere il concetto di processi «inconsci», in Germania è stata la psicologia ad arricchire la psicopatologia, fornendole una serie di preziosi metodi sperimentali, senza però mutuare dalla psichiatria l'interesse per i processi patologici. Questa situazione contribuì in modo decisivo a fare sì che la ricerca psicopatologica in Germania seguisse un cammino diverso che in Francia: esclusa dall'interesse degli ambienti accademici, essa diventò compito del medico generico, costretto dalla sua professione a comprendere i complessi fenomeni psichici dei suoi malati. Sorse così quell'insieme di concezioni teoriche e pratiche che va sotto il nome di psicoanalisi. Questo orientamento ha sviluppato ampiamente il concetto di inconscio psicologico, e in misura anzi molto superiore alla scuola francese, più interessata alle manifestazioni esterne dei processi inconsci che alla loro origine causale e al loro contenuto individuale. Quindici anni fa, in un primo tempo in modo indipendente dalla scuola freudiana, mi sono convinto, sulla base di ricerche sperimentali, della realtà e dell'importanza dei

processi inconsci e ho indicato, insieme, i metodi con cui descrivere tali processi. Più tardi, e con la collaborazione di numerosi allievi, ho dimostrato anche il significato dei processi inconsci nei malati di mente.

A causa di questa origine puramente medica, il concetto di inconscio ha assunto una coloritura naturalistica che ha poi conservato nella scuola freudiana. Secondo la concezione di questa scuola, esiste tutta una serie di pulsioni e desideri cui l'uomo, in quanto essere civile, non può sfogare direttamente, per la semplice ragione che sono incompatibili con la legge e con la morale. L'uomo che intende adattarsi alla vita normale non può fare altro, pertanto, che reprimere questi desideri. Il presupposto che l'uomo abbia desideri del genere è senz'altro plausibile e chiunque può verificarlo, in qualsiasi momento, purché abbia un minimo di sincerità. Questo riconoscimento, però, si limita di norma alla generica constatazione che esistono desideri illeciti e incompatibili. Se consideriamo invece i casi individuali, l'esperienza dimostra che le cose stanno in modo assai diverso. Risulta infatti che molto spesso il filo sottile che unisce il desiderio alla coscienza si spezza per effetto della repressione del desiderio illecito, e in questo modo il desiderio diventa inconscio. Esso viene dimenticato, e al suo posto compare una giustificazione più o meno ragionevole, sempre che si vada alla ricerca di un motivo. Questo processo per cui un desiderio inaccettabile diventa inconscio viene chiamato rimozione, per distinguerlo dalla repressione, che presuppone il permanere del desiderio nella coscienza. Sebbene rimosso e dimenticato, il contenuto incompatibile - si tratti di desideri o di ricordi penosi - continua tuttavia a esistere e influisce con la sua presenza invisibile sui processi coscienti. Questo influsso si manifesta attraverso disturbi caratteristici delle funzioni cosce, che vengono detti sintomi nervosi o psicogeni. E' importante notare come questi disturbi non si limitino alla pura sfera psicologica, ma si estendano anche ai processi fisiologici. In questo caso, però, come sottolinea Janet, non vengono colpite le

componenti elementari delle funzioni, ma sempre e soltanto il loro uso volontario, sottoposto a condizioni piuttosto complesse. Vorrei illustrare questo fatto con un esempio. Una componente elementare della funzione nutritiva è l'atto del deglutire: se tale atto risulta difficoltoso con ogni tipo di cibo solido o liquido, si tratta allora di un cosiddetto disturbo anatomico od organico. Se invece la difficoltà si manifesta solo con certi cibi, o in certi pasti, o in presenza di certe persone o di particolari stati d'animo, si tratta allora di un disturbo nervoso, ossia psicogeno. Il disturbo psicogeno riguarda dunque il puro atto del mangiare in particolari condizioni "psicologiche e non fisiche".

Questi disturbi di funzioni fisiologiche, cui abbiamo appena fatto cenno, si trovano soprattutto nell'isteria, mentre in un altro gruppo altrettanto esteso di malattie, che i medici francesi chiamano psicoastenia, essi passano in secondo piano per lasciare spazio a disturbi puramente psicologici. Questi ultimi possono assumere le forme più svariate: rappresentazioni ossessive o angosiose, depressioni, fisime, fantasie, affetti e impulsi morbosi e così via. All'origine di tutti questi disturbi troviamo contenuti rimossi, cioè contenuti psichici divenuti inconsci. Proprio sulla base di questi fenomeni si è venuto formando il concetto di inconscio come totalità dei desideri incompatibili e rimossi, inclusi tutti i ricordi penosi e perciò rimossi.

E' d'altronde empiricamente facile dimostrare che un numero preponderante di contenuti psichici incompatibili ha a che fare con i fenomeni della vita sessuale. La sessualità è un istinto fondamentale, avvolto perlopiù, come tutti sanno, da un'atmosfera di segretezza e di imbarazzo: sotto forma di amore esso può causare le più impetuose tempeste affettive, i desideri più struggenti, le più cupe disperazioni, le cure più segrete, le impressioni più penose. La sessualità è una importante funzione, fisicamente organizzata e psichicamente assai ramificata, su cui poggia l'intero futuro dell'umanità. Essa è perciò almeno altrettanto importante della nutrizione, pur essendo un istinto

di altro genere. Tuttavia, mentre la funzione nutritiva in tutte le sue varianti, dal semplice pezzo di pane ai pranzi di società, può svolgersi sotto gli occhi di tutti, e deve limitarsi tutt'al più nel caso di una gastrite o di una generale penuria di generi alimentari, la sessualità soggiace a un preciso tabù morale, ed è sottoposta a una serie di norme legali che tendono a limitarla. A differenza della funzione nutritiva, non è rimessa alla discrezione del singolo. E' quindi comprensibile che proprio intorno a questo punto si raccolgano interessi e affetti così intensi, giacché di regola gli affetti si manifestano sempre là dove l'adattamento non è ben riuscito. La sessualità è inoltre, come si è detto, un istinto fondamentale dell'essere umano: per la nota teoria freudiana è questo un motivo sufficiente per ricondurre tutto alla sessualità, e proporre un'immagine dell'inconscio come una specie di ripostiglio, in cui sono ammassati tutti i desideri infantili rimossi perché illeciti, come anche i desideri sessuali illeciti degli anni successivi. Per quanto sgradevole possa essere una teoria del genere, bisogna tuttavia renderle giustizia. Se si desidera comprendere il significato recondito del concetto freudiano di sessualità, si vedrà che Freud ne ha ampliato i confini oltre ogni accettabile misura: sarebbe più giusto parlare, a questo proposito, di «Eros», rifacendosi all'antica idea filosofica di un Eros cosmico che permea la natura vivente con la sua forza fecondatrice e creatrice. In questo caso l'espressione «sessualità» è molto infelice: il concetto di sessualità ha infatti un carattere e dei confini così ben definiti che anche la parola «amore» non può essere considerata un suo sinonimo. Eppure, come numerosi passi dei suoi scritti possono facilmente dimostrare, Freud intende spesso «amore», là dove parla senz'altro di «sessualità».

L'intero orientamento freudiano è dunque inscindibile dalla teoria sessuale.

Ora, nessun pensatore o ricercatore libero da pregiudizi potrà fare a meno di riconoscere e di ammettere la straordinaria importanza delle esperienze e dei conflitti di natura erotica e

sessuale; tuttavia, non sarà mai possibile dimostrare che la sessualità sia l'istinto fondamentale e la sostanza dell'anima umana. Una scienza «libera da pregiudizi» riconoscerà piuttosto il fatto che la psiche è una struttura altamente complessa, che è certo possibile affrontare da un punto di vista biologico e tentare di spiegare in base a elementi biologici, ma che, nello stesso tempo, solleva numerosi altri problemi la cui soluzione supera le possibilità di una singola scienza come la biologia. Comunque possa venire inteso e teorizzato il concetto di «istinto» dalla biologia attuale o futura, sarà sempre impossibile elevare un istinto ben definito come la sessualità a principio supremo di spiegazione. La biologia, e la scienza in generale, hanno ormai superato questo stadio: non si riporta più ogni fenomeno a un'unica «forza», come si soleva fare un tempo con il «flogisto» o l'elettricità. E' ormai invalso l'uso di adottare un concetto più modesto, quello di energia, quale fondamento esplicativo di tutti i fenomeni quantitativi.

E' mia convinzione che anche una psicologia veramente scientifica debba giungere ad ammettere che i processi dinamici della psiche non vanno ricondotti a questo o quell'impulso determinato - che sarebbe come ritornare allo stadio superato del «flogisto» - ma che, al contrario, i vari impulsi vanno accolti nell'ambito della psiche, e sarà il loro rapporto reciproco a fornire il vero principio di spiegazione. Ho perciò richiamato l'attenzione sull'opportunità di adottare, come principio di spiegazione psicologica, una grandezza ipotetica, una «energia», che si potrebbe chiamare "libido" nel senso classico di «desiderio impetuoso», senza pronunciarsi, con questo, sulla sua materialità. Con una grandezza del genere i processi dinamici della psiche si potrebbero spiegare senza esitazione e senza quelle forzature che risultano inevitabili quando si ricorre a un principio di spiegazione ben determinato. Quando perciò la scuola freudiana spiega il sentimento religioso o qualsiasi altro fenomeno proprio della sfera spirituale come «null'altro che» una «sublimazione» di desideri sessuali illeciti e quindi rimossi,

è come se nella fisica si ricorresse a una spiegazione di questo tipo: l'elettricità non è «null'altro che» una cascata imprigionata e convogliata mediante una tubazione dentro una turbina, ossia null'altro che una cascata imbrigliata dalla «civiltà». Argomentazione, questa, che potrebbe andar bene per un programma di difesa dell'ambiente, ma non per un ragionamento scientifico. In psicologia una spiegazione del genere sarebbe giustificata solo se si potesse dimostrare che il principio dinamico del nostro essere non è altro che sessualità; ossia, per tornare all'esempio della fisica, che solo ed esclusivamente una caduta d'acqua può produrre elettricità. In questo caso si potrebbe dire che l'elettricità non è «null'altro che» una cascata trasportata via cavo.

Se dunque rifiutiamo la teoria esclusivamente sessuale dell'inconscio e la sostituiamo con una concezione energetica, dovremo dire che l'inconscio contiene ogni realtà psichica che non raggiunge la soglia della coscienza, o non la raggiunge più, o la raggiungerà solo più tardi. Forti di questa convinzione, possiamo cercare ora di rappresentarci quale possa essere l'aspetto dell'inconscio. Abbiamo già fatto conoscenza delle rimozioni come contenuti dell'inconscio. A queste aggiungeremo: tutto ciò che abbiamo dimenticato. «Dimenticato» infatti non significa «cancellato», significa solo che il ricordo è diventato subliminale, che esso è caduto sotto la soglia della coscienza, ossia che la sua intensità energetica si è abbassata a un punto tale che esso non può più apparire nella coscienza. Il ricordo è dunque perduto per la coscienza, ma non per l'inconscio. Si obietterà che questa è solo una "façon de parler", e nulla più. Ma vorrei chiarire ciò che intendo con un esempio. Prendiamo due persone: una non ha mai letto un libro, l'altra ne ha letti mille. Immaginiamo ora di togliere a entrambe ogni ricordo dei dieci anni in cui la prima ha soltanto vissuto, mentre l'altra ha letto i suoi mille libri. Il sapere di entrambe è ora ridotto allo stesso livello, eppure chiunque scoprirà senza esitazione quello che ha letto i libri e, beninteso, li ha capiti. Le

esperienze vissute, anche se dimenticate da molto tempo, lasciano nei loro prodotti tracce che consentono di riconoscerle. Questo influsso mediato e duraturo dipende dal persistere delle impressioni, che rimangono attive anche se non sono più accessibili alla coscienza.

Oltre alle esperienze dimenticate esistono poi "percezioni subliminali", si tratti di semplici percezioni sensoriali al di sotto della soglia uditiva o provenienti dalla periferia del campo visivo, oppure di percezioni colte concettualmente (appercezioni) di processi interni o esterni.

Tutti questi materiali formano l'"inconscio personale". Lo chiamiamo così perché consiste esclusivamente di esperienze della vita personale. Quando perciò qualcosa va a finire nell'inconscio, viene assunto nei nessi associativi del materiale inconscio, col risultato di produrre in certi casi combinazioni di particolare intensità che «irrompono» nella coscienza o vi riaffiorano in forma di «idee improvvise».

Il concetto di inconscio personale non esaurisce però l'intera realtà dell'inconscio. Se l'inconscio fosse soltanto personale, dovrebbe essere teoricamente possibile ricondurre tutte le fantasie di un malato di mente a esperienze e impressioni individuali. Senza dubbio, gran parte di tale materiale si lascia ricondurre alla storia personale dell'individuo, ma esistono nuclei di fantasie di cui è inutile cercare le radici nella preistoria individuale. Che tipo di fantasie sono queste? Si tratta - per dirlo con una parola - di "fantasie mitologiche", di nessi immaginativi che non corrispondono a esperienza della vita personale, ma, appunto, a situazioni mitiche.

Da dove provengono dunque queste fantasie mitologiche, se non scaturiscono dall'inconscio personale, ossia dalle esperienze della vita individuale? Senza dubbio esse provengono dal cervello: più precisamente, non da tracce mnestiche personali, ma dalla "struttura ereditaria del cervello". Tali fantasie hanno sempre un carattere originale, «creativo». Hanno l'aria, insomma, di nuove creazioni scaturite da un'attività

creativa e non puramente riproduttiva del cervello. Com'è noto, noi riceviamo insieme al corpo un cervello altamente sviluppato che porta con sé la sua intera storia, e quando agisce in modo creativo, esso crea appunto attingendo alla propria storia, che è quella dell'umanità. E' vero che per «storia» si intende in genere la storia che noi "facciamo", quella che si chiama «storia oggettiva», ma la fantasia creativa non ha niente a che fare con essa, bensì con quell'altra storia, naturale e antichissima, trasmessa da tempo immemorabile eppure sempre viva, che è quella della nostra struttura cerebrale. La storia che questa struttura ci racconta è la storia dell'umanità, ossia il mito incessante di morte e rinascita e le molteplici figure che popolano questo mistero.

Questo inconscio, che giace sepolto nella struttura del cervello e che rivela la sua presenza vivente solo nella fantasia creativa, è l'"inconscio sovraperonale". Esso vive nell'uomo creativo, si manifesta nella visione dell'artista, nell'ispirazione del pensatore, nell'esperienza interiore del mistico. L'inconscio sovraperonale è, in quanto struttura universale del cervello, uno spirito universale «onnipresente» e «onnisciente». "Esso però conosce l'uomo come è sempre stato, non come è in questo momento: lo conosce come mito". Perciò, entrare in rapporto con l'inconscio sovraperonale o "collettivo" significa, per l'uomo, sollevarsi al di sopra di sé stesso: significa la morte della sua natura personale e la sua rinascita in una nuova sfera, che è poi il contenuto letterale di certi antichi misteri. In effetti, senza il sacrificio dell'uomo attuale non è possibile raggiungere l'uomo come è sempre stato e sempre sarà. Di questo sacrificio dell'uomo personale nessuno può parlare meglio dell'artista, sempre che non ci si voglia accontentare di quanto dicono i Vangeli.

Non si deve pensare che le fantasie mitologiche siano rappresentazioni ereditarie. Non si tratta di questo, ma di possibilità rappresentative innate, condizioni a priori dell'immaginazione fantastica, paragonabili, ad esempio, alle

categorie kantiane. Tali condizioni innate non forniscono contenuti, ma modellano i contenuti ereditari. Queste condizioni universali, date con la struttura ereditaria del cervello, spiegano la somiglianza dei simboli e dei motivi mitici presenti in ogni parte del mondo. L'inconscio collettivo è quello sfondo oscuro su cui si stacca in chiaro rilievo la funzione di adattamento della coscienza. Si sarebbe quasi tentati di dire che tutto ciò che vi è di utile nella psiche viene accolto nella funzione di adattamento, mentre ciò che vi è di inutile forma lo sfondo indeterminato da cui emergono, per l'uomo primitivo, le ombre minacciose e i fantasmi notturni, reclamando cerimonie e sacrifici che la nostra mentalità orientata in senso biologico vuole considerare inutili e insensati. Noi ridiamo di queste superstizioni primitive, e ci crediamo superiori, dimenticando però completamente che questo sfondo, da noi deriso come un museo di cianfrusaglie, esercita su di noi un influsso non meno inquietante che sui primitivi. Soltanto, essi se ne fanno una teoria diversa, che è l'animismo, o spiritismo. Io trovo questa teoria molto interessante e ricca di significato, la trovo anzi più significativa della nostra mentalità scientifica accademica. Mentre l'uomo colto moderno si sforza quotidianamente di scoprire quale dieta è più adatta alla sua gastrite nervosa, e a quale errore dietetico sia da attribuire il nuovo attacco, il primitivo va più saggiamente alla ricerca di motivi psichici, e di un metodo di cura psichicamente efficace.

I processi inconsci ci influenzano esattamente quanto i primitivi: non siamo meno posseduti di loro dai demoni della malattia, la nostra psiche non è meno minacciata da influssi ostili, e come loro anche noi possiamo cadere in preda di spiriti maligni, o essere vittime del fascino magico emanato da un'altra persona. Noi però chiamiamo tutto ciò in modo diverso, e tutta la nostra superiorità sui primitivi si riduce appunto a questo nome diverso. Benché la differenza sia minima, è vero però che trovare questo nuovo nome costituì per l'umanità la liberazione da un incubo.

Questo sfondo enigmatico che popolava con le sue figure sempre nuove e sempre uguali l'oscurità notturna delle foreste vergini, perdute negli abissi del tempo, può apparire di primo acchito come un riflesso deformato della vita diurna, che si ripete durante la notte in forma onirica e angosciata: sono i "revenants", gli spiriti dei morti, immagini della memoria che salgono, con la labile consistenza delle ombre, dalla prigione del passato, dove nulla di vivente si conserva, oppure i sentimenti lasciati da un'esperienza molto intensa, che si sono personificati in fantasmi. Nient'altro, in apparenza, che un effetto residuo, il sapore sgradevole e amaro che rimane in bocca dopo aver vuotato il calice del giorno, gli scarti inutili della vita. Ma se guardiamo con più attenzione, scopriamo che da questo sfondo in apparenza solo negativo provengono imperativi potenti, che esercitano un forte influsso sull'agire del primitivo. Tali poteri assumono ora una forma magica, ora una forma religiosa, in una mescolanza indivisibile. Accanto alla lotta per l'esistenza, magia e religione sono i due fattori più importanti della psicologia primitiva. In esse l'elemento spirituale appare in forma autonoma, come proiezione sensibile della psiche primitiva, ancora orientata in senso puramente animale-riflesso, e noi europei non possiamo eventualmente fare altro che meravigliarci dell'enorme influsso che l'esperienza spirituale può avere sul primitivo. L'immediatezza sensoriale dell'oggetto riguarda per lui anche i fenomeni dello spirito: il primitivo non pensa, ma piuttosto il pensiero gli "appare", proiettato in una realtà percepibile con i sensi, in forma diciamo di allucinazione o almeno come sogno estremamente vivido. Un pensiero può sovrapporsi per lui alla realtà sensibile in misura tale che, se fosse un europeo a comportarsi in questo modo, parleremmo di pazzia.

Queste caratteristiche della psicologia primitiva, a cui posso qui accennare soltanto di sfuggita, sono molto importanti per la concezione dell'inconscio collettivo. Una semplice riflessione può bastare a farci comprendere l'importanza di

questo punto: come uomini civilizzati, noi abbiamo un'età di circa quindici secoli. Prima viene un periodo preistorico di durata considerevolmente più lunga ma indeterminata, durante il quale l'umanità raggiunse, grosso modo, il livello culturale degli indiani Sioux; si risale quindi alle centinaia di migliaia di anni dell'età della pietra, per arrivare infine a un periodo, infinitamente più remoto, che segnò il passaggio dall'animale all'uomo. Solo cinquanta generazioni fa eravamo ancora, per così dire, dei primitivi. Lo strato della civiltà, questa patina per noi così familiare, sembra essere dunque straordinariamente sottile e delicata in rapporto agli strati primitivi, ben più solidi, della nostra anima. Questi strati formano però l'inconscio collettivo, insieme ai residui dell'animalità che si perdono negli abissi nebulosi dei tempi.

Il cristianesimo scisse il barbaro germanico in una metà inferiore e in una superiore, e in questo modo, mediante cioè la rimozione della sua parte oscura, riuscì ad addomesticarne la parte luminosa e a renderla idonea alla civiltà. Ma la metà inferiore aspetta la sua liberazione e un secondo addomesticamento. Nel frattempo essa rimane associata ai resti del passato più remoto e all'inconscio collettivo, accrescendo così in modo peculiare la vitalità di quest'ultimo. Quanto più si perde l'autorità, prima incondizionata, della visione cristiana del mondo, tanto più la «bestia bionda» darà segni di irrequietezza nel suo carcere sotterraneo, e minaccerà di erompere con effetti devastanti. Quando si verifica nel singolo, tale fenomeno prende l'aspetto di una rivoluzione psicologica, che tuttavia può anche configurarsi come fenomeno sociale.

A mio avviso, questo problema non sussiste per l'ebreo. L'ebreo ha già la sua antica civiltà, e oltre a questa eredita la civiltà del paese che lo ospita: l'ebreo partecipa dunque di due civiltà, per quanto ciò possa suonare paradossale. Il suo grado di civiltà è superiore al nostro, ma si accompagna a un senso di astioso impaccio riguardo a quell'elemento che lega l'uomo alla terra e che dalla terra trae nuova forza, quell'elemento ctonio

che l'uomo germanico possiede concentrato in misura così pericolosa. Naturalmente l'ariano europeo per moltissimo tempo non se n'è accorto, forse se ne accorge ora in questa guerra, o forse no. Ma nell'ebreo questo elemento è troppo esiguo: dov'è infatti la sua terra? Il mistero della terra non è uno scherzo o un paradosso. Bisogna aver visto, in America, come nella seconda generazione di immigranti le misure del cranio e del bacino di tutte le razze europee si fossero già indianizzate. E' il mistero della terra americana.

Ogni terra ha così il suo mistero. Di esso noi abbiamo nella psiche un'immagine inconscia: come c'è un legame tra lo spirito e il corpo, così c'è anche un legame tra quest'ultimo e la terra. Il lettore deve scusare questo modo di parlare figurato, e deve cercare di comprendere che cosa intendo. Non è facile parlarne in modo adeguato, benché si tratti di una cosa molto precisa. Ci sono uomini - non così pochi - che vivono al di fuori e al di sopra del loro corpo: essi restano sospesi come ombre incorporee sulla loro terra, sul loro elemento terreno, sul loro stesso corpo. Altri vivono invece completamente immersi in questa dimensione. L'ebreo vive di regola in un rapporto di buon vicinato con l'elemento terreno, senza però avvertirne il potere. L'elemento ctonio, in lui, sembra essersi indebolito col tempo. Tale situazione potrebbe spiegare il bisogno, tipicamente ebraico, di ridurre ogni cosa alle sue origini materiali: l'ebreo ha bisogno di ciò che è iniziale, originario, come di un contrappeso da opporre al peso eccessivo e pericoloso delle sue due culture. Un lieve eccesso di primitività non lo danneggia, al contrario: capisco bene che le riduzioni di Freud e di Adler ai desideri sessuali primitivi e alla primitiva volontà di potenza abbiano per l'ebreo un senso benefico e rassicurante, poiché hanno in sé una virtù semplificatrice. Ed è per questo che Freud, non senza un certo diritto, respinge le mie obiezioni. Per la mentalità germanica, invece, queste dottrine tipicamente ebraiche sono del tutto insoddisfacenti, perché noi germani abbiamo un vero barbaro in noi, con cui non c'è affatto da scherzare, e il cui manifestarsi non

è per noi un sollievo né un piacevole passatempo. Da questa guerra si dovrebbe pure imparare qualcosa! Il nostro inconscio non si lascia affrontare con interpretazioni spiritose e grottesche. Lo psicoterapeuta di estrazione ebraica non trova nell'uomo germanico quell'umorismo malinconico che gli rimane dai tempi di Davide, ma il barbaro dell'altroieri, cioè un essere per cui la faccenda diventa subito terribilmente seria. Questa serietà corruciata propria dell'uomo barbaro colpì anche Nietzsche, certo per esperienza personale, ed è per questo che egli apprezzava la mentalità ebraica e predicava il danzare e il volare e il non prendersi sul serio. Egli però dimenticava che non è il barbaro a prendere le cose sul serio, ma sono queste a prenderlo sul serio. Un demone malvagio lo afferra. E chi è stato «preso sul serio» più dello stesso Nietzsche?

Mi sembra che si dovrebbe considerare il problema dell'inconscio come qualcosa di molto serio. La straordinaria spinta verso il bene e la poderosa forza morale del cristianesimo non parlano solo a favore del cristianesimo, ma dimostrano anche la forza della sua controparte repressa e rimossa, dell'elemento anticristiano, barbarico. Il fatto che esista ancora qualcosa in noi che ci può afferrare, che ci può «prendere sul serio», non è solo, a mio giudizio, una caratteristica pericolosa, ma anche una dote pregevole e positiva. E' una capacità ancora intatta, un segno di giovinezza, un tesoro inutilizzato, una promessa di rinascita. Limitarsi però ad apprezzare l'inconscio per le sue proprietà positive, e considerarlo, per così dire, fonte di rivelazioni, sarebbe radicalmente sbagliato. In primo luogo, infatti, esso non è null'altro che il mondo del passato, vivificato dall'unilateralità dell'atteggiamento cosciente. Quando cioè la vita prende in un modo o nell'altro una direzione unilaterale, la necessità dell'autocontrollo nell'organismo fa sì che vengano ammassati nell'inconscio tutti quei fattori che nell'esistenza cosciente avrebbero poche possibilità di manifestarsi. Deriva di qui la teoria compensatoria dell'inconscio, che io ho contrapposto alla teoria della rimozione.

L'inconscio ha una funzione complementare rispetto ai vari contenuti di coscienza; esso non è insomma il contrario della coscienza, ma può anche in certi casi coincidere con essa, ossia quando l'atteggiamento cosciente si avvicina all'optimum vitale. Ma quanto più l'atteggiamento cosciente si avvicina a questo optimum, tanto più l'attività autonoma dell'inconscio si riduce, il suo valore diminuisce, e, nel momento in cui l'optimum viene raggiunto, si annulla. Si può dire perciò che, finché tutto va bene e l'uomo si trova sulla via che rappresenta per lui l'optimum sia individuale sia sociale, l'inconscio non fa parlare di sé. Il fatto stesso che proprio nel nostro tempo si venga a parlare di inconscio dimostra già che non tutto va per il meglio. Non si deve però far carico del discorso sull'inconscio alla sola psicologia analitica: negli ambienti colti esso cominciò a diffondersi dopo la rivoluzione francese, e precisamente con Mesmer. Allora, è vero, non si parlava di inconscio, ma di «magnetismo animale», il quale però non è altro che una riscoperta dell'antico concetto di animazione universale, favorita dal risveglio delle originarie possibilità immaginative latenti nell'inconscio. Mentre il magnetismo animale si diffondeva a poco a poco in tutto l'Occidente insieme all'epidemia della tiptologia - equivalente in tutto e per tutto a una nuova forma di feticismo - Robert Mayer innalzò questa concezione dinamica primitiva, che, come egli stesso scrive, si era imposta anche a lui con la forza irresistibile di un'ispirazione inconscia, al concetto scientifico di energetica! Nel frattempo la tiptologia si era affrancata dalle sue origini e trasformata in spiritismo, nella moderna fede negli spiriti, che è una rinascita dello sciamanesimo praticato dai nostri antenati. Questo risveglio dei contenuti latenti dell'inconscio, che ancora perdura, ha condotto negli ultimi decenni a una vasta diffusione di dottrine più sofisticate, cioè ai sistemi gnostico-eclettici della teosofia e dell'antroposofia, contemporanei agli inizi della psicologia analitica, nata dalla psicopatologia francese e in particolare dalla scuola degli ipnotisti. Scopo della psicologia analitica è di

fondare scientificamente i fenomeni dell'inconscio: quegli stessi fenomeni che le sette gnostico-teosofiche rendono accessibili alle anime ingenue nella forma delle scienze occulte.

Da tale processo risulta chiaro che la psicologia analitica non è un fatto isolato ma rientra in una cornice storica precisa. Il fatto che questa forma di disturbo o questo risveglio dell'inconscio risalgano proprio agli anni intorno al 1800 va messo, secondo me, in relazione con la rivoluzione francese, la quale fu non tanto una rivoluzione politica, quanto una rivoluzione degli spiriti, una grandiosa esplosione di quel materiale infiammabile che l'illuminismo francese aveva accumulato. Il primo spodestamento ufficiale del cristianesimo, operato dalla rivoluzione, dovette esercitare una forte impressione sul nostro paganesimo inconscio, perché da allora questo elemento non ha più avuto pace.

Nel più grande fra i tedeschi di quel tempo, cioè in Goethe, esso poté addirittura manifestarsi apertamente, mentre in Holderlin poté se non altro evocare ad alta voce la felicità perduta dell'antica Grecia. Da allora il declino della visione cristiana del mondo fece rapidi progressi, nonostante occasionali tentativi di reazione, e tutto ciò fu accompagnato dall'importazione di divinità straniere. Accanto al feticismo e allo sciamanesimo già citati, il primo a essere importato fu il buddhismo, con Schopenhauer. Le religioni misteriche si diffusero rapidamente, e così pure quella forma più elevata di sciamanesimo che è la Christian Science. Il movimento monistico ci appare invece come un tentativo di religione filosofica. Questo quadro richiama con forza alla memoria i primi secoli della nostra era, quando Roma incominciò a mettere in ridicolo i suoi vecchi dèi, e si trovò in questo modo nella necessità di introdurne degli altri, più efficaci. Anche allora venne importato quasi tutto quello che capitava, dalle superstizioni più oscene e volgari fino ai frutti più alti dello spirito umano. Il nostro tempo ricorda fatalmente quell'epoca inquieta, in cui non tutto andava per il meglio e che vide, come

la nostra, erompere le forze dell'inconscio, e riportare alla luce clementi antichissimi. Anzi, la confusione degli spiriti era forse allora meno grande di oggi.

Come il lettore avrà notato, ho rinunciato a parlare dell'aspetto medico dell'inconscio, ad esempio del problema di come l'inconscio produca sintomi nervosi. Ho potuto esimermi dal farlo perché me ne sono già occupato altrove. D'altra parte, ciò non significa uscire dall'ambito della mia disciplina, poiché la psicoterapia non si occupa solo di discordie familiari, di amori infelici e simili, ma anche del problema universale dell'adattamento psicologico, per cui ci chiediamo che atteggiamento dobbiamo assumere da un lato verso gli uomini e le cose, e dall'altro verso noi stessi. Un medico che si occupa del corpo deve conoscere il corpo, mentre un medico che si occupi della psiche deve conoscere la psiche. Chi considera la psiche solo dal punto di vista della sessualità o della volontà di potenza individuale, conosce solo una parte della psiche umana. Conoscere questa parte è un dovere, ma è un dovere conoscere anche le altre, e in particolare il problema a cui ho accennato: quello del rapporto fra la coscienza e l'inconscio nell'uomo moderno. Una considerazione limitata all'aspetto biologico è insufficiente a cogliere il problema, perché in pratica non è possibile far politica con l'eugenetica, e considerare la vita umana dal mero punto di vista dell'autoconservazione e della riproduzione è troppo riduttivo. Certo, l'inconscio presenta aspetti molto diversi; finora, però, si è rimasti troppo legati a certe peculiarità esteriori delle espressioni inconsce, e cioè al suo linguaggio arcaico, che è stato interpretato in modo letterale. L'inconscio ha un linguaggio possente, ricco di immagini, come dimostrano i nostri sogni. E' però un linguaggio primitivo, conservatosi da tempo immemorabile: immagine fedele di un mondo ricco e dai colori vivaci. Ora, anche l'inconscio è di tale natura; esso è un'immagine speculare, compensatoria e complementare, del mondo. Sono dell'avviso che non si debba attribuire all'inconscio né una pura natura istintiva, né una

realtà metafisica, né tantomeno che si possa elevarlo a «sostanza dell'universo»; esso va inteso invece come un fenomeno psichico al pari della coscienza. La natura della psiche ci sfugge non meno della natura della vita. Il mistero è abbastanza fitto perché ci si possa chiedere fino a che punto io sono il mondo, e fino a che punto il mondo è me! In ogni caso, l'inconscio è "reale" perché "agisce" (1). Esso ha, ovviamente, un tipo di realtà diverso dal mondo esterno, ossia una realtà psicologica. E' insomma come se la nostra coscienza si trovasse tra due mondi o realtà, o forse, meglio ancora, tra due tipi affatto diversi di fenomeni o di oggetti psicologici. Una metà delle percezioni le arriva dai sensi, l'altra dall'intuizione dei processi interni, suscitati dall'inconscio. L'immagine «esterna» del mondo ci fa intendere ogni cosa come effetto di forze fisiche e fisiologiche, l'immagine «interna», invece, ci fa intendere ogni cosa come effetto di entità spirituali. Ora, l'immagine del mondo comunicataci dall'inconscio è di natura mitologica. Al posto delle leggi naturali troviamo qui la volontà personale di dèi e demoni, al posto delle forze naturali troviamo anime e spiriti. Le due immagini del mondo sono tra loro incompatibili, e non esiste alcuna logica che le possa conciliare: l'una offende il nostro sentimento l'altra la nostra ragione. E tuttavia l'umanità ha sempre provato il bisogno di conciliare in qualche modo le due immagini del mondo, e a questo compito hanno lavorato filosofi, fondatori di religioni e artisti.

L'uomo insomma non ha mai rinunciato a cercare la « via di mezzo », la strada che consenta di unificare ciò che è diviso. Schiller credette di averla trovata nell'arte, anzi nel «simbolo» dell'arte. Il segreto della «via di mezzo» dovrebbe essere dunque nelle mani dell'artista, ma sulla base delle mie esperienze ho motivo di dubitarne. Ritengo infatti che la conciliazione tra verità razionale e verità irrazionale possa realizzarsi non tanto nell'arte, quanto piuttosto nel simbolo, perché il simbolo contiene, per sua natura, ambedue gli aspetti, quello razionale e quello irrazionale. Ciascuno di essi esprime anche l'altro,

cosicché il simbolo li abbraccia entrambi senza identificarsi con nessuno dei due.

Ma da dove proviene il simbolo? Con questa domanda veniamo alla funzione principale dell'inconscio, ossia alla funzione simbolizzatrice. Tale funzione ha un carattere affatto singolare, poiché esiste solo in modo condizionato. La funzione compensatrice (complementare) e la funzione naturale e ordinaria dell'inconscio. Essa deriva dal semplice fatto che tutti gli impulsi, i pensieri, i desideri e le tendenze che potrebbero intralciare la ragionevolezza della nostra vita quotidiana, vengono esclusi dalla coscienza e respinti sullo sfondo, fino a cadere nell'inconscio. Qui si raccoglie a poco a poco tutto ciò che la coscienza ha rimosso, represso, trascurato o disprezzato, e si accresce con il tempo fino a diventare di dimensioni tali da influenzare la coscienza. Questo influsso sarebbe in puro contrasto con il nostro atteggiamento cosciente se l'inconscio consistesse esclusivamente di contenuti rimossi ed esclusi dalla coscienza. Ma non è così: come abbiamo visto, l'inconscio contiene anche le sorgenti oscure dell'istinto e dell'intuizione, l'immagine dell'uomo quale è sempre stato, da tempo memorabile; contiene tutte quelle forze insomma che la semplice ragionevolezza e il senso pratico di una ordinata vita borghese non sono in grado di destare a un'attività vitale, quelle forze creative che possono orientare continuamente la vita dell'uomo verso nuovi sviluppi, nuove forme e nuove mete. Per questo l'influsso dell'inconscio sulla coscienza non ha solo una funzione di contrasto, ma è anche compensatorio, complementare, nel senso che è in grado di aggiungere alla coscienza tutte le tendenze cui sarebbero di ostacolo l'inaridimento e l'irrigidimento propri di una direzione univoca di vita.

Questa funzione si esercita in modo spontaneo, ma per quella atrofia degli istinti che è propria dell'uomo civilizzato, essa è troppo debole per poter modificare efficacemente l'unilateralità della coscienza, sostenuta dall'intera società

umana. Sono perciò necessarie, oggi come sempre, delle tecniche particolari per portare alla luce del sole l'azione salutare delle forze inconse. Sono state soprattutto le religioni ad assumersi, nei modi più svariati, questo compito. Con la propria visione del mondo esse venivano incontro all'inconscio interpretando le sue manifestazioni come segni, rivelazioni o avvertimenti di natura divina o demoniaca. In questo modo esse richiamaavano una particolare attenzione su tutti i fenomeni di natura inconscia, fossero essi sogni, visioni, sentimenti, fantasie o le loro proiezioni in uomini particolari e straordinari, o in eventi miracolosi della natura animata e inanimata. Richiamando così l'attenzione sull'inconscio, le religioni permettevano ai contenuti e alle forze inconse di affiorare alla coscienza, che ne veniva influenzata e modificata. La visione religiosa rappresenta, da questo punto di vista, una tecnica cosciente per venire in aiuto all'inconscio attribuendo un alto valore alla sua funzione compensatrice, funzione che, se trascurata, resterebbe perlopiù inefficace. Attraverso dogmi o credenze superstiziose, mediante cioè rappresentazioni di forte coloritura emotiva, la religione conferisce al contenuto inconscio un valore considerevole, che esso non possiede naturalmente e a priori, ma che può acquisire col tempo: in questo caso, però, il suo modo di manifestarsi è assai spiacevole. Quando i contenuti inconsci ristagnano perché per lungo tempo sono stati abitualmente ignorati, essi finiscono per esercitare un influsso sulla coscienza, ma si tratta allora di un influsso morboso. Esistono tra i primitivi non meno disturbi nervosi che fra gli europei civilizzati: tra i negri di entrambi i sessi i casi di isteria, per esempio, non sono affatto rari. Da queste esperienze deriva, ad ogni modo, buona parte della paura primitiva per i demoni, che costringe a pratiche magiche apotropaiche.

La funzione compensatrice dell'inconscio non comprende ovviamente una valutazione cosciente, ma dipende invece per intero da una costruzione concettuale cosciente. L'inconscio si limita a fornire gli spunti per la formazione di convinzioni o di

simboli coscienti. Si può dire perciò che la "funzione simbolizzatrice" dell'inconscio esiste e non esiste, secondo i casi. Questo carattere paradossale è proprio allo stesso tempo anche del simbolo.

Viene in mente quell'aneddoto del giovane rabbino che era allievo di Kant. Un giorno viene da lui un vecchio rabbino per ricondurlo alla fede dei padri, ma tutti i suoi argomenti non ottengono alcun risultato. Allora il vecchio tira fuori il famigerato "shofar", il corno nel quale si soffia per maledire gli eretici (come accadde a Spinoza), e chiede al giovane: «Sai che cos'è questo?»

Il giovane risponde impassibile: «Sì, è un corno di capro.» Il vecchio svenne dallo spavento.

Che cos'è lo "shofar"? E' "anche" un semplice corno di capro. In certi casi anche un simbolo può ridursi a questo, ma solo quando il simbolo è morto, ossia quando si è riusciti a fare dello "shofar" un semplice corno di capro. Il processo di simbolizzazione può però fare in modo che un corno di capro diventi anche uno "shofar".

La funzione compensatrice si esprime in forme ben determinate, per esempio nei sogni, nei quali però non c'è niente di «simbolico» da trovare (2), né più né meno che in un corno di capro. Per disvelare il suo carattere simbolico occorre un preciso atteggiamento cosciente, ossia la disponibilità a intendere il contenuto onirico come simbolico, dapprima in via puramente sperimentale, affidando all'esperienza il compito di stabilire se sia opportuno, necessario o consigliabile intendere i contenuti onirici in senso simbolico. Vorrei portare un piccolo esempio allo scopo di chiarire questo difficile problema. Una mia paziente piuttosto anziana che, come molte altre persone, è assai turbata dal problema della guerra, mi raccontò un sogno che aveva fatto prima di venire da me.

"Sta cantando degli inni religiosi che sottolineano la sua fede in Cristo, fra cui il noto inno protestante:

Il sangue di Cristo e la sua giustizia
Sono il mio ornamento e la mia veste di gloria;
Con essi voglio stare a Dio dinanzi Quando salirò in cielo.
Io credo in Gesù, che dice:
Colui che crede non sarà giudicato (...)

Mentre canta, vede davanti alla finestra un toro che sta saltando infuriato: durante uno di questi salti, il toro si spezza improvvisamente una gamba. La donna vede quanto la bestia soffra; pensa che bisognerebbe ucciderlo, e non vuole più guardare. A questo punto si sveglia".

La sofferenza, il patire, del toro le richiama alla mente maltrattamenti di animali di cui era stata involontaria testimone. Sono cose che odia e che la commuovono profondamente a causa di una inconscia identificazione con l'animale tormentato (com-patire!). C'è qualcosa in lei che si lascia esprimere nell'immagine di un animale sofferente, immagine suscitata, evidentemente, dalla particolare insistenza degli inni che stava cantando sul motivo della fede in Cristo: proprio mentre cantava, infatti, l'animale diventava irrequieto e si faceva male. Questa singolare coincidenza le suggerisce subito un'associazione con la profonda inquietudine religiosa provocata in lei dalla guerra mondiale, che aveva fortemente scosso la sua fede nella bontà di Dio e nella adeguatezza della visione cristiana del mondo. La fede in Cristo proclamata nel canto dovrebbe placare quella inquietudine, ma essa ottiene invece il risultato di risvegliare nell'inconscio della donna l'elemento animale raffigurato dal toro. Ora, è lo stesso elemento che vediamo sacrificato e superato nel simbolo cristiano del sacrificio. Nel mistero cristiano si tratta dell'agnello sacrificale; nella religione sorella del cristianesimo, che fu anche la sua rivale più pericolosa, cioè nel mitraismo, il simbolo principale del culto non era il sacrificio di un agnello, bensì di un "toro". Così, sugli altari, veniva raffigurata in genere la vittoria sull'animale da parte del salvatore Mitra. Troviamo dunque un

legame storicamente molto stretto tra il cristianesimo e il sacrificio del toro. Il cristianesimo ha represso questo elemento pagano, ma nel momento in cui la validità della fede cristiana incomincia a vacillare, anche quell'elemento ritorna in primo piano. L'istintualità animale minaccia di erompere, ma questo tentativo di ribellione le spezza una gamba: in altre parole, l'istinto si mette fuori causa da sé. Dalla sfera della pura istintualità animale provengono anche quelle forze che limitano la potenza dell'istinto. Dalla stessa radice da cui prorompe l'istinto sfrenato e cieco, provengono anche le leggi naturali e le forme che legano e spezzano la sua energia originaria. Ma se l'elemento animale viene rimosso dalla coscienza, può succedere che esso erompa all'improvviso in forma sregolata e incontrollabile. Questa esplosione dell'inconscio finisce sempre con una catastrofe, un'autodistruzione. Quello che era in origine un elemento pericoloso diventa però, in questo modo, qualcosa che sollecita la nostra compassione. Le forze spaventose scatenate dalla guerra mondiale portano all'autodistruzione perché manca loro la saggezza di una guida umana capace di amministrarla. La nostra visione del mondo si è dimostrata troppo ristretta per addomesticare queste potenze e accoglierle in seno alla civiltà.

Se avessi spiegato a questa anziana signora che il toro era un simbolo sessuale, non ci avrebbe guadagnato nulla, ma avrebbe semplicemente perso di vista l'aspetto religioso del problema, il che non è mai un vantaggio. In un caso del genere non si tratta di un aut aut, ma di un tentativo compiuto dall'inconscio -posto che si accetti, in via d'ipotesi, il punto di vista simbolico - per accordare l'alto valore del principio cristiano con l'istinto animale, che sembrerebbe il suo opposto irriducibile. La via dell'accordo è quella della comprensione e della compassione. Non è certo un caso che il cristianesimo storico non abbia alcun rapporto con l'animale. Questa mancanza (evidente se si pensa, per esempio, al buddhismo) è spesso avvertita dalle persone più sensibili, e ha spinto un noto

poeta moderno a immaginare un Cristo che sacrifica la sua vita anche per le mute sofferenze degli animali. Il principio cristiano dell'amore per il prossimo può estendersi anche all'animale, cioè "all'animale che è in noi", e accogliere nella sfera dell'amore ciò che una concezione troppo angusta ha crudelmente represso. Se l'elemento animale viene rimosso nell'inconscio, nella fonte da cui è scaturito, esso diventa ancora più animalesco; per questo nessuna religione si è macchiata di tanto sangue innocente sparso in modo crudele come la Chiesa cristiana, e il mondo non ha mai conosciuto guerre più sanguinarie di quelle combattute fra nazioni cristiane. Quando l'animalità rimossa affiora alla superficie, essa assume forme pericolose, e quando esplode porta all'autodistruzione, al suicidio delle nazioni. Se però il singolo avesse un rapporto migliore con il proprio «animale», avrebbe un'altra stima della vita. La «vita» diverrebbe per lui un principio morale incondizionato, ed egli si opporrebbe d'istinto a ogni istituzione od organismo che avesse il potere di annientare la vita su vasta scala.

Questo modesto sogno non fa altro che raffigurare, davanti agli occhi della sognatrice, il valore del cristianesimo e il sentimento di questo alto bene, contrapponendo ad esso il principio della natura sfrenata, che abbandonata alla propria furia fatalmente si danneggia e induce perciò a compassione. Una interpretazione che riducesse l'affetto del clima religioso che pervade il sogno a una rimozione dell'istinto, sarebbe, specialmente in questo caso, del tutto infruttuosa e inutilmente distruttiva. Se invece affermiamo che il contenuto del sogno è simbolico, e intende offrire alla sognatrice la possibilità di giungere a una comprensione riconciliante e capace di farle ritrovare l'unità interiore, otterremo un prezioso punto di partenza verso un'interpretazione che porti a un accordo simbolico i valori opposti e che apra la strada a una nuova fase di sviluppo interiore. Per poter mantenere questa interpretazione, i sogni successivi dovrebbero poi fornire i mezzi per comprendere più a fondo che cosa consegua dall'unione simbolica

dell'elemento animale con le più elevate conquiste morali e intellettuali dello spirito umano. L'esperienza mi insegna che le cose stanno proprio così: l'inconscio esercita sempre una funzione compensatrice rispetto alla situazione cosciente del momento. Non è perciò affatto indifferente quale atteggiamento "cosciente" assumiamo di fronte al problema dell'inconscio. Quanto meno il nostro atteggiamento nei confronti dell'inconscio è benevolo e quanto più è invece negativo o spregiativo, tanto più i suoi contenuti ci saranno avversi, e tanto più il suo valore specifico ci sfuggirà.

L'inconscio ha dunque per noi una funzione simbolizzatrice solo se intendiamo riconoscere in esso un elemento simbolico. I prodotti dell'inconscio sono natura pura, e la natura in sé non è una guida, perché la sua esistenza non dipende dall'uomo. Ma se vogliamo usarla come guida, allora possiamo dire con gli antichi: "Naturam si sequemur ducem, nunquam aberrabimus" (se seguiamo la guida della natura, non sbaglieremo mai). Il fenomeno dell'ago magnetico non basta, da solo, a guidare una nave. Bisogna spiegare al pilota il funzionamento della bussola, e apportarle anche una lieve correzione, perché essa non indica nemmeno esattamente il Nord. Lo stesso vale per la funzione direttiva dell'inconscio: è possibile utilizzarlo come sorgente di simboli solo apportandogli le dovute correzioni coscienti, che sono peraltro necessarie in tutti i fenomeni naturali di cui intendiamo servirci per i nostri scopi.

Si dirà che una concezione del genere è poco scientifica, perché non vi si trova una riduzione alle cause ultime che permetta di affermare con sicurezza: questo non è «null'altro che» questo o quest'altro. Per chi si aspetti una soluzione del genere, la sessualità è un principio molto comodo, e anche nel nostro caso si potrebbe dare facilmente una spiegazione di tipo sessuale. Ma il problema è: che cosa ci guadagnerebbe il paziente? Che cosa ci guadagnerebbe una donna alle soglie della vecchiaia da una siffatta soluzione del suo problema? O forse la psicoterapia dev'essere riservata agli individui con meno di

quarant'anni? Naturalmente possiamo anche sollevare il problema opposto, e domandarci: che interesse ha il paziente a una risposta che prenda sul serio il problema religioso? E che cos'è in generale un problema religioso? Che cosa ha a che fare un metodo scientifico con la religione?

Per rispondere a queste domande l'unica autorità competente è però il paziente stesso. Che vantaggio trae da questo o quel tipo di risposta? E poi, che cosa gliene importa della scienza! Se è una persona di formazione religiosa, il suo rapporto con Dio sarà sempre per lui molto più importante di una spiegazione scientificamente persuasiva, così come, per un malato fisico, il metodo usato per guarirlo è del tutto indifferente, purché lo guarisca davvero. L'unico modo corretto per trattare il nostro caso - ma questo vale per qualunque caso - è di trattarlo individualmente. Ciò significa immedesimarsi nel problema del paziente, e non limitarsi a dare, in nome di principi «scientifici», una spiegazione forse anche giusta da un punto di vista biologico, ma che ignori completamente il suo caso personale.

A mio avviso una psicologia scientifica deve semplicemente adattarsi ai fatti concreti dell'anima e osservarla accuratamente come tale, così da acquisire quelle esperienze più profonde che ancora le mancano. Se un individuo presenta un conflitto di natura sessuale e un altro un problema religioso, la vera scienza deve riconoscere subito la differenza tra i due casi e occuparsi, quindi, del problema religioso come di quello sessuale, senza chiedersi se il credo del biologo lasci o meno spazio agli dèi. Il ricercatore veramente libero da pregiudizi non deve disturbare e violentare il materiale che ha davanti con le sue professioni di fede soggettive, e i fenomeni patologici non fanno eccezione a questa regola. E' una ingenuità inaccettabile per la nostra epoca qualificare, ad esempio, il conflitto del malato di nervi come esclusivamente sessuale, o come un puro problema di volontà di potenza. Questo modo di procedere non è meno arbitrario dell'affermazione che l'inconscio non esiste, e che non esistono

conflitti patogeni. Se è vero che le idee sono principi attivi, esse lo sono anche nella psiche del singolo, sia nella coscienza che nell'inconscio. Nessuno dubita che la sessualità sia un fattore psicologicamente attivo, ma allo stesso modo non si dovrebbe dubitare dell'efficacia psicologica delle idee. Tra il mondo delle idee e quello dell'istinto regna però un contrasto così forte che, di norma, solo uno dei due poli è cosciente. L'altro polo domina allora l'inconscio. Se uno è dominato, nella vita cosciente, dalle rappresentazioni e dalle suggestioni dell'istinto, l'inconscio si mette espressamente dalla parte dell'idea. Ma poiché l'influsso inconscio agisce sulla coscienza solo in forma indiretta e segreta, si arriva nella coscienza a una forma di compromesso: l'impulso si trasforma di soppiatto in un'idea fissa, ossia perde a poco a poco la sua realtà, mentre l'inconscio lo fa lievitare in un'idea tanto univoca quanto universale. Non di rado si verifica anche il contrario, che cioè ci si metta coscientemente dal punto di vista dell'idea, per poi sperimentare a poco a poco che l'impulso inconscio riduce di nascosto e segretamente quell'idea a strumento di desideri inconsci.

Poiché l'epoca attuale, con le sue notizie di cronaca, offre uno sterminato repertorio di casi clinici, qualunque osservatore attento ha oggi abbondanti occasioni per imparare a conoscere questo punto di vista in dimostrazioni pratiche. Bisogna però osservare la regola seguente: "l'inconscio di un individuo si proietta sempre sugli altri", ossia noi rinfacciamo agli altri quello che non vediamo in noi stessi. Questo principio è di una validità così generale da far riflettere: tutte le volte che si ha qualcosa da rimproverare a qualcuno, si farebbe bene ad aspettare un momento e a chiedersi con scrupolo che cosa significa per noi ciò che stiamo per rimproverare a un altro.

Con questa osservazione apparentemente marginale ci imbattiamo in una delle più singolari proprietà dell'inconscio, cioè nel fatto che esso, per così dire, "ci sta sempre davanti agli occhi" in tutte le sue parti.

Questa proprietà contraddittoria deriva dal fatto che ogni

contenuto inconscio, per quanto modesto sia il suo ammontare di energia, si proietta su determinati oggetti, più o meno adeguati. Il lettore si chiederà come si possa venire a sapere una cosa del genere. Alla scoperta di questo fenomeno di proiezione si arrivò gradualmente osservando che nell'adattamento psicologico si verificavano disturbi e difetti la cui origine sembrava localizzata nell'oggetto. Un esame più attento mostrò tuttavia che si trattava di un contenuto inconscio del soggetto, che, non riconosciuto da quest'ultimo, si spostava apparentemente sull'oggetto, e finiva per occuparvi uno spazio tale da apparire come motivo sufficiente del disturbo.

Questo fenomeno di proiezione fu osservato in primo luogo nei disturbi dell'adattamento psicologico, ma più tardi anche in ciò che promuove l'adattamento, ossia nelle proprietà apparentemente positive dell'oggetto. In questo caso si tratta di qualità apprezzabili che non si riesce a scorgere nella propria persona e che appaiono invece appartenere all'oggetto, rendendolo particolarmente desiderabile.

Il carattere proiettivo dell'inconscio fu però riconosciuto in tutta la sua ampiezza attraverso l'analisi di quegli stati emotivi oscuri e inesplicabili che conferiscono a certi luoghi, a certi ambienti naturali, a certe opere d'arte, o pensieri, o persone, un fascino incomprensibile. Questo fascino dipende anch'esso da un fenomeno di proiezione, e precisamente da una proiezione dell'inconscio collettivo. Se sono oggetti inerti ad avere questo carattere «magico», non di rado la loro semplice composizione basta a farne riconoscere il significato come proiezione di un tema mitologico dell'inconscio collettivo. Si tratta perlopiù di determinati motivi che ci sono noti anche dalla letteratura mitologica e favolistica. Cito, a titolo di esempio, il motivo della casa misteriosa, dimora della strega o del mago, dove avviene o è avvenuto un crimine inaudito, dove si aggirano gli spiriti, dove è nascosto il tesoro eccetera. La proiezione di questa immagine primordiale diventa riconoscibile quando un giorno, da qualche parte, ci si imbatte davvero in questa casa misteriosa, ossia in

una casa reale che ci comunica questa impressione magica. In tali casi, perlopiù, anche l'ambiente che la circonda è simbolico, e dunque proiezione di una corrispondente fantasia inconscia.

Tale fenomeno si manifesta nella sua forma più pregnante, ancora una volta, nel primitivo. La terra che egli abita è anche, nello stesso tempo, una topografia del suo inconscio: in quell'albero dall'aspetto così imponente abita il dio del tuono, presso quella sorgente vive la «vecchia», in quella foresta è sepolto il re leggendario, in quel guado le donne non possono passare per la presenza di un certo spirito, presso quella roccia, abitata da un demone, non si può accendere il fuoco, in quel mucchio di sassi dimorano gli spiriti degli antenati, e le donne devono pronunciare in fretta una formula di scongiuro per evitare che uno di questi spiriti entri nel loro corpo e le lasci incinte. Figure e segni di ogni sorta si affollano in questi luoghi, e un sacro timore circonda il punto indicato. In questo modo, il primitivo vive nel suo territorio e insieme nel territorio del suo inconscio. Dappertutto il suo inconscio gli viene incontro in forma concreta e vivente. Com'è diverso dal nostro il rapporto del primitivo con la sua terra! Sentimenti per noi sconosciuti accompagnano il primitivo a ogni passo. Chissà che cosa gli dice il grido di quell'uccello, o che cosa significa per lui quel vecchio albero! A noi tutto questo mondo emotivo è precluso, e sostituito da una pallida soddisfazione estetica. Nonostante ciò, il mondo dei sentimenti primitivi non è per noi completamente perduto, ma continua a vivere nell'inconscio. Quanto più il nostro illuminismo, la nostra superbia razionalistica ce ne allontanano, tanto più esso retrocede, ma nello stesso tempo si rafforza, accogliendo in sé tutto ciò che viene escluso dal nostro orientamento unilaterale che privilegia esclusivamente la ragione. Questa parte perduta di natura si vendica però di noi, e ritorna in forma travestita e deformata, ad esempio come «epidemia» di tango, come futurismo, dadaismo o tante altre follie e manifestazioni di cattivo gusto che abbiamo davanti agli occhi. Anche la diffidenza del primitivo verso le tribù vicine, che

noi credevamo di aver superato da tempo con le nostre organizzazioni internazionali, si ripresenta oggi in questa guerra in misura ingigantita. Qui non si tratta solo di mettere a ferro e fuoco un villaggio vicino, o di tagliare un paio di teste: interi paesi vengono devastati, milioni di uomini uccisi. Nella nazione nemica non c'è più niente che si salvi, e i propri difetti appaiono, nel nemico, enormemente ingigantiti. Dove sono finite oggi le «menti superiori»? Ammesso che esistano, nessuno dà loro retta: una furia omicida domina incontrastata, un destino fatale e ineluttabile, contro il quale il singolo non può più opporsi. Eppure questo fenomeno universale dipende anche dal singolo, perché la nazione è formata da singoli. Anche il singolo deve perciò considerare i mezzi e le vie per affrontare il male. Con la nostra mentalità razionalistica noi pensiamo di poter ottenere qualcosa per mezzo di organismi internazionali, di provvedimenti legislativi e altre simili iniziative di buona volontà. Ma in realtà solo un cambiamento nelle coscienze dei singoli potrà rinnovare lo spirito delle nazioni.

Ci sono teologi e filantropi pieni di buone intenzioni che vorrebbero spezzare, negli altri, la volontà di potenza. Per prima cosa dovremmo piuttosto spezzarla in noi stessi; soltanto allora la cosa diventerà credibile. Si ascolti la voce della natura che ci parla dall'inconscio: ciascuno sarà allora così impegnato con sé stesso, che dovrà rinunciare alla pretesa di riformare il mondo.

Al profano potrà forse apparire sorprendente che io, discutendo un concetto psicologico, sollevi problemi di portata così generale. Non si tratta però di una digressione, come potrebbe forse sembrare, perché tali problemi rientrano in realtà nel nostro argomento. Anche la questione del rapporto tra coscienza e inconscio non è affatto un problema particolare, ma è legata intimamente alla nostra storia, ai tempi presenti e soprattutto alla nostra visione del mondo. Molte cose sono inconsce in noi solo perché la nostra visione del mondo non concede ad esse alcuno spazio, perché la nostra educazione e la nostra formazione culturale non le promuovono, e se anche

arrivano alla coscienza sotto forma di fantasie occasionali, vengono subito repressi. Il confine tra coscienza e inconscio è determinato in grande misura dalla nostra visione del mondo.

Quando perciò vogliamo trattare il concetto di inconscio, dobbiamo parlare di problemi generali. Se vogliamo comprendere la natura dell'inconscio non dobbiamo occuparci solo del presente, ma di tutta la storia spirituale dell'umanità.

Il fatto di occuparci dell'inconscio non riveste per noi un interesse solamente teorico, ma anche pratico: se infatti la nostra passata visione del mondo è stata un fattore decisivo per la formazione dei contenuti inconsci, dobbiamo ora assumerci il compito pratico di trasformare la nostra attuale visione del mondo in accordo con i contenuti attivi dell'inconscio. E' impossibile infatti guarire in modo durevole disturbi nervosi, che dipendono da difficoltà del carattere, con sistemi escogitati caso per caso, perché l'uomo non può vivere come individuo isolato, al di fuori della società umana. Il principio su cui egli costruisce la sua vita deve avere, nello stesso tempo, una validità universale, perché altrimenti sarebbe privo di quella moralità naturale che è indispensabile all'uomo in quanto essere gregario. Un tale principio, però, se non resta abbandonato alle tenebre dell'istinto inconscio, diventa un'esplicita visione del mondo, che è un'esigenza per tutti gli uomini abituati a rendersi conto in modo consapevole dei propri pensieri e delle proprie azioni. Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, per quale motivo ho toccato, in questa breve esposizione, questioni di tale portata che, per trattarne anche una soltanto in modo adeguato, una testa sola e una vita intera non basterebbero.

2. LA DONNA IN EUROPA

[Titolo originale: "Die Frau in Europa". Pubblicato per la prima volta in: Europäische Revue (Berlino), vol. 3, N. 7 (1927), fu poi riedito in forma di opuscolo dalla Neue Schweizer Rundschau (Zurigo 1929) e fu quindi incluso in: "Wirklichkeit der Seele" (Rascher, Zurigo 1934); trad. it. "Realtà dell'anima" (Boringhieri, Torino 1963). Il saggio venne riedito più volte e all'edizione del 1959 Jung aggiunse la nota a pagina 32. Traduzione di Paolo Santarcangeli.]

"Libero, ti chiami? Voglio sentire il tuo pensiero dominante e non che sei sfuggito a un giogo.

Sei tale da aver avuto il diritto di sfuggire a un giogo? Vi sono molti che

hanno gettato via ciò che ancora valevano, quando gettarono via il loro assoggettamento".

"Così parlò Zarathustra".

Scrivere sulla donna nell'Europa d'oggi è un cimento cui non mi sarei mai arrischiato senza un invito particolarmente insistente. Per cominciare, abbiamo forse qualcosa di fondamentale da dire a proposito dell'Europa? Esiste qualcuno che ne sia sufficientemente distaccato? O non siamo piuttosto invischiati, tutti noi, in qualche programma, esperimento o rievocazione critica? Per quanto concerne la donna, non si potrebbero avanzare gli stessi dubbi? E inoltre, può essere un uomo in grado di scrivere sulla donna, suo contrario? Voglio dire, scrivere qualcosa di vero e di giusto, al di là di ogni programmatica sessuale o risentimento, al di là di ogni illusione o teoria? Io non so davvero chi potrebbe arrogarsi simile

superiorità; la donna sta infatti là dove l'uomo ha la sua Ombra, sì che troppo spesso egli è portato a confonderla con quest'ultima; e ogni volta che tenta di porre riparo a quel malinteso, sopravvaluta la donna e le attribuisce dei "desiderata". Mi accingo quindi a trattare questo tema con le più ampie riserve.

Ad ogni modo esiste almeno un fatto indubbio: e cioè che oggi la donna si trova nella stessa fase di transizione che sta vivendo l'uomo; e lasciamo senza risposta la domanda se tale transizione sia o meno una svolta storica. Appare talvolta, specie se diamo uno sguardo retrospettivo alla storia, una certa analogia tra la nostra epoca e altri tempi in cui imperi e culture, superato il loro apice inclinavano inevitabilmente verso la decadenza. Ma simili analogie possono trarre in inganno, poiché esistono dei Rinascimenti. Vi è tuttavia un elemento che si pone in evidenza: la posizione centrale dell'Europa fra l'Oriente asiatico e l'Occidente anglosassone (o dovremmo dire «americano»?) L'Europa è venuta a trovarsi tra due colossi, la cui figura è ancora incerta, ma che nella loro natura presentano già, ben riconoscibile, un'implacabile opposizione reciproca. Essi sono profondamente diversi per razza e ideale. Nell'Occidente uno sviluppo delle tendenze culturali, tecniche e scientifiche europee, di cui non si scorge la fine; in Oriente un'irruzione di tutte quelle potenze che in Europa tengono in scacco tali tendenze. Il potere dell'Occidente è materiale, quello dell'Oriente è ideale (1). La lotta dei contrari, che nel mondo degli uomini europei si svolge sul piano dello spirito applicato e si esprime sui campi di battaglia e nei bilanci delle banche, nella donna è un "conflitto psichico".

Parlare del problema della donna nell'Europa odierna è particolarmente difficile, perché ci si deve limitare di necessità a trattare di una minoranza. In questo senso non esiste una donna europea in assoluto. La contadina di oggi è forse diversa da com'era cent'anni fa? Esiste un ampio strato della popolazione, di cui si potrebbe sostenere solo con molte limitazioni che viva

nel presente e partecipi ai problemi attuali. Quanti partecipano alla «lotta degli spiriti»? Quanti ne sono spettatori coscienti? Il «problema della donna»: quante donne hanno problemi? Rispetto al numero complessivo delle donne viventi in Europa, il numero delle donne che vivono nell'Europa d'"oggi" costituisce una minoranza trascurabile; inoltre esse vivono nelle città e appartengono - per esprimerci con cautela - al numero delle persone complicate. Né potrebbe essere diversamente, perché è sempre stato retaggio di pochi esprimere con chiarezza lo spirito del tempo presente. Nell'era cristiana del quarto e del quinto secolo vi erano ben pochi, nel seno della maggioranza cristiana, che avessero saputo cogliere almeno in una certa misura lo spirito del cristianesimo; gli altri erano poco più che pagani. Il processo culturale tipico di un'epoca si sviluppa con intensità maggiore nelle città, poiché per consentire la nascita di una cultura è sempre necessario l'incontro di molti uomini, perché poi da tali agglomerati umani le conquiste culturali si riverberino sui gruppi minori, storicamente ritardati. Troviamo quindi il presente soltanto nei grandi centri; e soltanto là troviamo la «donna europea», ossia quella che esprime il presente europeo sotto l'aspetto sociale e spirituale. Quanto più ci allontaniamo dall'influsso dei grandi centri, tanto più indietreggiamo nella storia; se ci rechiamo in una sperduta valle alpina, possiamo trovare gente che non ha mai visto un treno; in Spagna - che dovrebbe ancora far parte dell'Europa - c'immergiamo in un oscuro Medioevo analfabeta. Gli uomini di quelle contrade o degli strati di popolazione che abbiamo menzionato non vivono nella nostra Europa, ma nell'Europa del Quattrocento e la loro problematica corrisponde ai tempi remoti in cui vivono. Ho analizzato gente di questo tipo, e mi sono trovato trasportato in un'atmosfera cui non mancava un certo storico romanticismo.

Il cosiddetto presente è un sottile strato di superficie che si crea nei grandi centri umani. Se la sua sottigliezza è eccessiva, come nella vecchia Russia, esso diventa irrilevante (come hanno

dimostrato gli avvenimenti); ma quando raggiunge una certa consistenza si parla di cultura e progresso ed è allora che sorgono i problemi tipici di una data epoca. In questo senso l'Europa possiede un presente ed esistono donne che vivono in esso e ne soffrono i problemi. Soltanto di queste donne si può parlare. Chi trae ancora sufficienti indicazioni e suggerimenti dal Medioevo non ha bisogno del presente e dei suoi esperimenti. Ma chi è uomo del presente - qualunque ne sia la ragione - non può più ritornare nel passato senza subire perdite essenziali. Spesso tale ritorno è comunque impossibile, nemmeno con tutti i sacrifici che si sarebbe disposti ad accettare. L'uomo del presente deve adoperarsi per l'avvenire. Deve lasciare ad altri il compito di tenere in piedi il passato. Egli non è quindi soltanto un costruttore, ma anche un distruttore. Tanto lui quanto il suo mondo sono incerti e ambigui. Le vie che il passato gli ha indicato e le risposte che esso dà alle sue domande sono insufficienti di fronte alle necessità del presente. Le vecchie, comode vie sono chiuse, si sono aperte nuove possibilità e sono sorti nuovi pericoli, sconosciuti al passato. Così come, proverbialmente, dalla storia non s'impara mai, essa di regola non ci dice nulla sui problemi del presente. La via nuova deve passare per un terreno vergine, senza presupposti e purtroppo spesso anche senza pietà. La morale è l'unica cosa che non possa essere perfezionata, poiché ogni modificazione della morale tradizionale è, per definizione, un'immoralità. Ciò che dà un peso particolare a questo "bon mot" è che vi è racchiusa anche una situazione affettiva in cui si è inciampato più di un innovatore.

Tutti i problemi del presente formano una matassa dalla quale è pressoché impossibile districare un singolo problema e trattarlo indipendentemente dagli altri. Così non esiste una «donna in Europa» senza l'uomo e il mondo che gli appartiene. Se è sposata, dipende perlopiù economicamente dall'uomo; se è nubile e si guadagna da vivere autonomamente, si dedica di solito a un'attività prestabilita dagli uomini. Se non è disposta a

sacrificare tutta la sua vita erotica, viene a trovarsi in un relazione essenziale con l'uomo. La donna è quindi congiunta con molteplici e inestricabili legami al mondo dell'uomo, e con ciò esposta come lui a tutte le scosse del suo mondo. Ad esempio la guerra l'ha toccata non meno dell'uomo ed essa ha dovuto affrontarne le conseguenze non meno di lui. Le ripercussioni che i rivolgimenti degli ultimi venti o trent'anni hanno significato per il mondo degli uomini sono palesi a tutti, e i giornali ne parlano quotidianamente; che cosa abbiano significato per la donna non è altrettanto evidente, poiché essa non rappresenta ancora un fattore di importanza manifesta, né sotto il profilo economico, né sotto quello politico o spirituale. Se fosse così, essa si troverebbe molto più vicina al campo visivo dell'uomo, poiché verrebbe presa in considerazione come una concorrente; e quando ciò accade, di tanto in tanto, essa viene vista in certo senso come un uomo che incidentalmente è donna. Poiché di regola essa sta tuttavia vicino al lato intimo dell'uomo, là dove egli ha solo sentimenti e non occhi oppure non vuole vedere, ne segue che la donna appare come una specie di maschera impenetrabile, dietro la quale l'uomo suppone - e non solo suppone, ma crede di scorgere - ogni sorta di cose possibili e impossibili, senza mai cogliere l'essenziale. A intralciare o precludere una corretta comprensione della psiche femminile sta il semplicissimo fatto che l'uomo presuppone che la propria psicologia sia anche quella degli altri. Questa situazione è ancora aggravata dalla mancanza di consapevolezza e dalla passività della donna, motivata biologicamente: essa si lascia persuadere dalla proiezione di sentimenti maschili, caratteristica questa che, se è genericamente umana, assume nella donna un aspetto particolarmente pericoloso, poiché a questo riguardo essa non è affatto ingenua; ossia molto spesso vuole proprio essere persuasa. Risponde alla sua natura collocare sullo sfondo il proprio Io, fornito di volontà e di responsabilità autonome, per non impedire all'uomo, anzi per invitarlo ad attuare, le intenzioni che ha verso di lei. Sebbene questo sia un modello

sessuale, esso tuttavia presenta ampie ramificazioni nella psiche femminile. Mantenendo un atteggiamento passivo, con la propria volontà invisibile sullo sfondo, essa aiuta l'uomo a realizzare i suoi fini, e con ciò lo vincola. Ma in pari tempo s'impiglia nella sua stessa rete, perché «chi scava la fossa ad altri finisce per cadervi dentro».

Ammetto di stare descrivendo con parole poco gentili un processo che potrebbe essere cantato con parole alate. Ma tutte le cose della natura presentano un duplice aspetto, e se vogliamo rendere cosciente qualcosa, dobbiamo vederne anche il lato in ombra e non solo quello che si mostra alla luce.

Se osserviamo dunque che già nella seconda metà del diciannovesimo secolo la donna incomincia a intraprendere professioni prima riservate all'uomo, a darsi da fare in politica, a fondare e dirigere associazioni eccetera, vediamo anche che essa si accinge a spezzare il modello sessuale, soltanto femminile, di un'apparente mancanza di consapevolezza e di una certa passività e a fare una concessione alla psicologia maschile, affermandosi come membro visibile della società, non contentandosi più di nascondersi dietro la maschera della «signora Tal dei tali» per lasciare che l'uomo soddisfi indirettamente tutti i suoi desideri, e facendogli sentire, quando è il caso, la sua scontentezza.

Se questo passo verso l'autonomia sociale è una realtà dovuta a varie cause, economiche e di altro tipo, tuttavia non resta che un sintomo, e non è la cosa in sé. Certo il coraggio e lo spirito di sacrificio di quelle donne sono ammirevoli, e bisognerebbe essere ciechi per non vedere tutto il bene che è nato dai loro sforzi. Ma ciò non elimina il fatto che le donne intraprendono un'attività maschile, studiano e lavorano al modo degli uomini, e fanno quindi cose che, quanto meno, non rispondono del tutto alla loro natura femminile, quando non la danneggiano addirittura. E' pur vero che esse fanno cose di cui gli uomini difficilmente sarebbero capaci, a meno di avere una pazienza cinese: quanti di loro si sentirebbero di fare i bambinai

o gli insegnanti in un nido d'infanzia? Quando io parlo in genere di dannosità, intendo, più che un danno fisiologico, quello psichico. Una delle caratteristiche della donna è che essa è in grado di fare qualsiasi cosa per amore di un essere umano. Eccezzionalissimo è invece il caso di donne che abbiano compiuto atti notevoli per amore di una cosa: ciò non risponde alla loro natura. L'amore per le cose è una prerogativa maschile. Ma, dato che ogni individuo unisce nella sua natura un principio maschile e uno femminile, può accadere che un uomo viva in modo femminile e una donna in modo maschile; il femminile resta però nello sfondo dell'uomo così come nella donna il maschile. Quando si vive nella sfera del sesso opposto, si vive confinati nel proprio sfondo, mentre l'essenziale ne soffre. L'uomo dovrebbe vivere come uomo e la donna come donna. Ciò che appartiene al sesso opposto si trova sempre pericolosamente vicino all'inconscio. Anzi, è tipico che le azioni esercitate sulla coscienza dall'inconscio rechino il carattere del sesso opposto; così, ad esempio, l'anima (psiche) è femminile, poiché questo concetto, come del resto tutti i concetti, è sorto dallo spirito dell'uomo. (Presso i primitivi l'insegnamento mistico è riservato agli uomini, corrispondentemente alla posizione di privilegio del sacerdote cattolico.)

La prossimità immediata dell'inconscio esercita un'attrattiva verso i processi coscienti. Ciò spiega il timore, anzi l'orrore di fronte all'inconscio, che è una funzionale reazione difensiva della coscienza. Ciò che appartiene al sesso opposto possiede una misteriosa attrattiva, commista a timore, anzi forse a un poco di disgusto; e proprio per ciò quell'attrattiva è particolarmente affascinante, non soltanto quando ci muove incontro dall'esterno in sembianze muliebri, ma anche quando ci si presenta dall'interno come azione psichica, ad esempio sotto forma della tentazione di abbandonarsi a uno stato d'animo o a un affetto. Naturalmente questo esempio non calza per la donna, perché i suoi umori e le sue emozioni non provengono direttamente dall'inconscio, ma sono propri alla sua natura

femminile e quindi non sono mai ingenui, ma sempre frammisti a un'inconfessata intenzionalità. Ciò che viene alla donna dal suo inconscio è una specie di opinione, che solo secondariamente le turba gli umori. Tali opinioni pretendono di avere un valore di verità e si mostrano quindi tanto più durevoli e tenaci quanto meno sono sottoposte a critica cosciente. Sono, come gli stati d'animo e i sentimenti dell'uomo, un poco velate, talvolta completamente inconscie e quindi non riconosciute nel loro vero carattere. Sono infatti collettive e del sesso opposto, come se le avesse pensate un uomo, ad esempio il padre.

Può quindi accadere - e accade quasi di regola - che la mentalità di una donna che esercita una professione maschile venga influenzata dalla maschilità inconscia, in modo a lei stessa non palese, ma chiaro per coloro che la circondano. Ne sorge una specie di rigido intellettualismo, munito di cosiddetti principi e di tutta una massa di argomentazioni che in maniera irritante non colpiscono mai nel segno e contrabbandano nel problema fattori, talvolta minimi, che vi sono estranei. Le pregiudiziali e le opinioni inconscie sono i peggiori nemici della natura femminile, anzi talvolta costituiscono una passione addirittura demoniaca, che irrita e indispette gli uomini e procura alla donna i maggiori danni, poiché nasconde e respinge a grado a grado la grazia e il senso dell'essere femminile. Ogni sviluppo del genere finisce in una profonda scissione di sé stesse, ossia sfocia in una nevrosi.

Beninteso non è detto che le cose giungano sino a questo punto, ma già molto prima la mascolinizzazione psichica della donna può arrecare spiacevoli conseguenze. Essa può diventare un buon camerata dell'uomo, ma senza trovare accesso ai sentimenti di quest'ultimo. La ragione è che il suo Animus (appunto il suo intellettualismo maschile, e non certo la sua vera assennatezza!) le ha chiuso l'accesso verso i propri sentimenti. Può anche diventare frigida a difesa di un tipo sessuale piuttosto maschio, che corrisponde al suo tipo mentale maschile. Oppure la difesa non riesce, e in luogo della sessualità recettiva della

donna sorge un tipo sessuale aggressivo, impaziente, caratteristico dell'uomo. Anche questa reazione è certo un fenomeno «funzionale» e si propone di gettare con la violenza un ponte verso l'uomo che si viene lentamente defilando. Una terza possibilità, frequente soprattutto nei paesi anglosassoni, è l'omosessualità ove è adempiuta la parte dell'uomo.

Si dovrebbe dunque dire che ogni qualvolta l'attrazione dell'Animus si rende palese, noi ci troviamo di fronte a un particolare bisogno di entrare in intimo rapporto con l'altro sesso. Non poche donne che si trovano in questa situazione si rendono pienamente conto di tale necessità, e in mancanza di meglio fanno nascere un altro e non meno delicato problema dei tempi presenti: il problema del matrimonio.

Per tradizione, spetta all'uomo la parte di insidiatore della altrui felicità domestica. Questa leggenda risale a tempi antichi, tramontati da secoli, in cui gli uomini avevano ancora tempo da dedicare al divertimento. Ma oggi la vita pone all'uomo tali e tante esigenze, che il nobile "hidalgo" Don Giovanni è molto se può essere visto a teatro. Più che mai l'uomo ama le comodità, poiché stiamo vivendo nel tempo della nevristenia, dell'impotenza e delle poltrone comode. L'uomo non ha più energia da spendere nei duelli o per arrampicarsi alle finestre delle belle donne. Se deve succedere qualcosa del genere di un adulterio, non deve costare molto, sotto nessun aspetto, ed è bene quindi che sia un'avventura passeggera. L'uomo d'oggi ha paura di insidiare il matrimonio come istituzione. Sotto questo aspetto egli è partigiano del "quieta non muovere" e appoggia perciò la prostituzione. Scommetterei che nel Medioevo, con i suoi famosi bagni pubblici e con la sua illimitata prostituzione, gli adulteri fossero relativamente più frequenti di oggi. Sotto questo profilo il matrimonio sarebbe quindi più che mai al sicuro. Invece si comincia a discuterlo. Che ci siano medici che scrivono libri con ogni specie di consigli per ottenere un «matrimonio perfetto», è un brutto segno. Chi è sano non ha bisogno del medico. Ma oggi in realtà il matrimonio è diventato

poco sicuro (in America in media un matrimonio su quattro finisce col divorzio!) Va notato che il capro espiatorio stavolta non è l'uomo ma la "donna": è da lei che nascono i dubbi e le incertezze. Non dobbiamo esserne sorpresi, poiché troviamo nell'Europa del dopoguerra una tale massa di donne nubili, che sarebbe cosa inaudita se non ne venisse nessuna reazione. Un simile stato di penuria arreca conseguenze inevitabili. Non si tratta più di qualche dozzina di vecchie zitelle volontarie o involontarie, sparse qua e là, ma di milioni di esseri. La nostra legislazione e la nostra morale sociale non hanno nessuna risposta per quei milioni. La Chiesa è forse in grado di dare una risposta soddisfacente? Si dovrebbero magari costruire conventi giganteschi per rinchiudervi tutte quelle donne? Oppure dare incremento a una prostituzione tollerata dalla polizia? Evidentemente né l'una cosa né l'altra è possibile, poiché noi non abbiamo a che fare né con donne sante né con prostitute, ma con donne normali, che non possono ovviamente denunciare alla polizia le proprie esigenze psichiche. Sono donne per bene, che vorrebbero anche sposarsi; oppure, se ciò non è possibile, trovare un'altra soluzione che si avvicini al matrimonio. Nei problemi dell'amore, le idee, le istituzioni e le leggi hanno per la donna ora meno peso che mai. Se non la va dritta, che la vada storta.

All'inizio dell'era cristiana i tre quinti della popolazione italica erano composti di schiavi, ossia di oggetti umani privi di diritti, commerciabili.

Ogni romano era circondato da schiavi. Lo schiavo e la sua psicologia sommersero l'Italia antica, e senza esserne coscienti tutti i romani divennero interiormente schiavi, poiché vivevano nell'atmosfera degli schiavi e per influsso inconscio vennero contagiati dalla loro psicologia. Nessuno può evitare tale influsso. L'europeo, anche se di elevata statura spirituale, non può vivere «impunemente» in Africa fra i negri, poiché ne assumerà la psicologia senza accorgersene e nonostante ogni sua difesa diventerà inconsciamente «negro». Esiste in Africa, per

indicare questo processo, la ben nota espressione tecnica: "going black" (2). E non è solo per snobismo, se agli occhi degli inglesi tutti coloro che sono nati in colonia, magari di ottima famiglia, valgono come "slightly inferior". Dietro questo atteggiamento si celano invece realtà ben precise.

La strana melanconia e la sete di redenzione della Roma imperiale, che trovarono un'espressione commovente nella Quarta Egloga di Virgilio, sono dirette conseguenze dell'influsso degli schiavi. La crescita esplosiva del cristianesimo, che salì per così dire dalle fogne di Roma - Nietzsche lo chiamò una rivoluzione di schiavi nel campo della morale - fu una reazione repentina, che rese l'anima dell'ultimo schiavo pari all'anima del divino Cesare. Simili processi psicologici compensatori, seppur forse meno importanti, si ripetono spesso nella storia mondiale. Ogni volta che prende forma qualche mostruosità psichica o sociale, si prepara una compensazione, contro ogni legislazione e aspettativa.

Alla donna dell'Europa contemporanea accade ora qualcosa di simile. Troppe cose che non vanno bene, che non sono vive, si sono accumulate e agiscono. La segretaria, la stenografa, la modista agiscono, e l'influsso che sta minando il "matrimonio" si propaga per milioni di canali sotterranei, poiché queste donne desiderano sposarsi e non invece avere avventure sessuali; pensarlo sarebbe stupido. Le "beatae possidentes", le donne sposate, debbono essere spodestate; e non in modo chiassoso e violento, ma col desiderio silenzioso e ostinato, il quale, come si sa, ammalia come l'occhio fisso d'un serpente. Tale è sempre stata la via della donna.

Ma di fronte a questo fatto come si comporta la donna sposata? Essa esprime ancora le vecchie idee, secondo cui l'uomo è il capro espiatorio, oppure che l'amore può essere sistemato a volontà e così via. Sulla base di queste rappresentazioni antiquate essa può anche caricarsi di gelosie. Ma si tratta soltanto di una superficie. Esiste anche un'azione più profonda. Né l'orgoglio dei patrizi romani né gli spessi muri dei

palazzi di Cesare seppero arginare l'infezione propagata dagli schiavi. Così nessuna donna può sottrarsi all'azione segreta e ineluttabile dell'atmosfera che promana forse da sua sorella, l'atmosfera pesante di una vita non vissuta. Ogni vita non vissuta rappresenta un potere distruttore e irresistibile, che opera in modo silenzioso ma spietato. Ne segue che la donna sposata comincia a dubitare del matrimonio. La nubile ci crede, perché lo desidera. E ci crede l'uomo, non foss'altro per sua comodità e per la sua strana tendenza a credere sentimentalmente nelle istituzioni, che egli è sempre portato a trasformare in oggetti del sentimento.

Poiché le donne sono invero obbligate a essere concrete in materia di sentimenti, c'è un fatto che non deve sfuggire alla nostra attenzione: la possibilità di prendere misure anticoncezionali. Il problema dei figli è uno dei motivi principali in favore della rigida conservazione di un matrimonio responsabile. Se cade questo motivo, possono prodursi fatti «non avvenuti». Ciò vale in primo luogo per la donna nubile, a cui si offre così la risorsa di un «quasi matrimonio»; ma vale anche per quelle donne sposate che, come l'ho descritto nel saggio "Il matrimonio come relazione psicologica" (1925), sono «contenenti», donne cioè che hanno esigenze individuali non soddisfatte o solo parzialmente soddisfatte dal marito. E infine questo motivo vale per tutte le donne in misura incalcolabile, poiché l'eterna aspettativa di una gravidanza e la preoccupazione per il numero crescente dei figli sono ormai abolite. La liberazione dai legami naturali porta con sé la liberazione di cospicue forze psichiche, che chiedono inevitabilmente di essere usate. Ogni volta che un simile ammontare di energia non trova uno scopo che gli si confaccia, provoca uno scompenso nell'equilibrio psichico. Ogni energia senza scopo cosciente rafforza l'inconscio, e ne sorgono incertezza e dubbio.

A ciò si aggiunge, circostanza accessoria di importanza non trascurabile, la discussione più o meno aperta del problema sessuale. Questo campo prima così oscuro si è oggi spostato

nella chiara luce di interessi scientifici e di altro genere. Nei salotti possiamo ora dire e ascoltare cose che prima non erano ammesse alla discussione. Molte persone hanno imparato a pensare in modo più libero e onesto, e di conseguenza hanno compreso l'importanza dell'argomento. Va tuttavia detto che la discussione del problema sessuale non è che l'inizio, piuttosto rozzo, di una questione molto più profonda, dinanzi a cui l'importanza del primo argomento impallidisce: "il problema della relazione psichica tra i due sessi". Con ciò entriamo nel dominio vero e proprio della donna.

La sua psicologia è basata sul principio dell'Eros, il grande impulso che lega e libera, mentre all'uomo fu sempre attribuito quale principio supremo il Logos.

In linguaggio moderno il concetto di Eros potrebbe essere espresso come «relazione psichica», e il Logos come «interesse obiettivo». Mentre nella concezione dell'uomo ordinario l'amore vero e proprio s'identifica con l'istituto del matrimonio, e al di là del matrimonio non esistono per lui che gli adulteri o le amicizie «platoniche», per la donna il matrimonio non è un istituto, ma una relazione umana, erotica: o almeno così essa vorrebbe credere. (Infatti poiché il suo Eros non è ingenuo, ma ammette altri motivi non confessati, quali ad esempio la conquista per mezzo del matrimonio di una buona posizione sociale eccetera, il principio non può avere un'applicazione pura.) Essa rappresenta a sé stessa il matrimonio come una relazione esclusiva, la cui esclusività le riesce tanto più facile da sopportare senza annoiarla a morte, in quanto se ha figli o parenti prossimi sa instaurare con essi relazioni non meno strette di quelle che ha con il marito. Il fatto che con quelli non abbia relazioni sessuali non significa molto, poiché per essa la relazione psichica ha comunque maggiore importanza: basterà che tanto lei che il marito siano convinti dell'unicità ed esclusività della loro relazione. Se è il marito il «contenente», egli si sentirà come soffocato da quella sedicente esclusività, soprattutto quando non si sarà accorto di trovarsi dinanzi a null'altro che un pio inganno;

poiché quella pretesa esclusività della moglie sarà poi condivisa con i figli e magari con la famiglia di lei, ed essa si troverà quindi presa in molte relazioni intime. Se il marito avesse relazioni simili, la moglie impazzirebbe di gelosia. Ma la maggior parte degli uomini è eroticamente cieca, poiché commette l'imperdonabile malinteso di scambiare l'Eros con la sessualità. L'uomo crede di possedere la donna quando la possiede sessualmente: ma mai la possiede meno di allora. Infatti per la donna la sola relazione che conti è quella erotica. Per lei, il matrimonio è una relazione con in più la sessualità. Poiché la sessualità comporta conseguenze piuttosto terribili è utile - pensa lei - metterla al sicuro. Ma non appena si fa meno pericolosa, diventa anche meno rilevante e il problema della relazione passa sempre più in prima linea.

Ma a questo riguardo la donna urta contro grosse difficoltà, perché il problema della relazione tocca un campo che per l'uomo è oscuro e penoso e che egli ama soltanto quando è la donna che arreca la sofferenza, ossia quando è lui il «contenuto», oppure in altre parole quando la donna è in grado di pensare di avere relazioni con un altro uomo ed entra quindi in conflitto con sé stessa. Allora è lei ad avere un problema spinoso e lui, con suo grande sollievo, non ha bisogno di guardare al proprio problema. Perché in questa situazione egli si trova immeritabilmente nella posizione privilegiata del ladro preceduto nel furto da un suo collega, finito ora nelle mani della polizia. All'improvviso egli è diventato uno spettatore onesto e imparziale. Ogni uomo che si trovi in una posizione diversa da questa troverà che la discussione sulle relazioni personali è soltanto noiosa e fastidiosa; è un poco quel che proverebbe la donna se il marito la volesse interrogare sulla "Critica della ragion pura" di Kant. Per l'uomo l'Eros appartiene al regno delle ombre e lo avvolge nell'inconscio femminile, nella «sfera dell'anima»; mentre per la donna il Logos è un ragionare mortalmente noioso, quando non addirittura temibile e ripugnante.

Quando, verso la fine del diciannovesimo secolo, la donna incominciò a fare una concessione alla maschilità, inserendosi nel mondo sociale come fattore indipendente, anche l'uomo fece una concessione alla femminilità, sebbene a malincuore, creando una nuova psicologia dei fenomeni complessi, inaugurata dalla psicologia sessuale di Freud. Si potrebbe scrivere tutto un libro per dire quanto questa psicologia debba alle donne: gli ambulatori degli psicoterapeuti sono invasi dalle donne. Non parlo qui soltanto della psicologia analitica, ma, in genere, degli inizi della psicologia patologica. La parte di gran lunga maggiore dei casi «classici», a cominciare dalla «veggente di Prevorst» (3), è costituita da donne, le quali, seppure inconsciamente (?), si davano un gran da fare per dimostrare drasticamente la loro psicologia e, con essa, la psicologia dei fenomeni psichici complessi. La signora Hauffe, Hélène Smith (4) e Mistress Beauchamp, simili ai buoni miracolati che hanno creato le fortune di un luogo religioso, si sono assicurate in tal modo una specie d'immortalità.

Una sorprendente percentuale del materiale empirico della psicologia dei complessi proviene da donne. Ciò non dovrebbe sorprendere, perché la donna è «psicologica» in misura assai maggiore dell'uomo. Quest'ultimo solitamente si accontenta della sola «logica». Tutto quanto è di pertinenza dell'anima, dell'«inconscio» eccetera gli dà fastidio e gli appare nebuloso, vago, patologico. Egli ama le cose, i fatti, ma non i sentimenti o le fantasie, che si raccolgono intorno a quelli oppure non hanno nulla a che fare con essi. Solitamente alla donna interessa piuttosto conoscere i sentimenti di un uomo a proposito di una data cosa, anziché conoscere quella cosa. Per lei è importante ciò che all'uomo appare futilità e impedimento. Tale è la natura della donna, che in genere rappresenta la «psicologia» in modo più immediato e ricco, e in lei molte cose possono essere osservate con la massima chiarezza, mentre hanno presso l'uomo uno sviluppo umbratile, di cui talvolta egli non è disposto neppure ad ammettere l'esistenza. Ora le relazioni

umane, contrariamente alle discussioni obiettive, passano proprio attraverso la sfera dello psichico, regno di mezzo che si estende dal mondo dei sensi e degli affetti fino allo spirito, e contiene qualcosa di ambedue, senza venir meno alla sua natura caratteristica. L'uomo dovrà avventurarsi su questo terreno se vorrà andare incontro alla donna. Così come essa venne forzata dalle situazioni esterne ad assumere una parte di maschilità, per evitare di restare prigioniera di una femminilità antiquata, puramente istintiva, straniera in un mondo di uomini e sperduta in esso, spiritualmente quasi una bimba, così anche l'uomo dovrà sviluppare in sé una parte di femminilità, ossia aprire gli occhi all'elemento psichico e a quello erotico, per non essere costretto a rincorrere, in disperata e fanciullesca ammirazione, la donna che lo sopravanza, con il pericolo di rimanerne distanziato.

Alla maschilità pura e alla femminilità pura basta il tradizionale matrimonio medievale, istituzione in sé degna di lode, già variamente sperimentata nella pratica. Ma riesce difficile all'uomo moderno ritrovare a ritroso la strada verso di esso; anzi spesso non la ritrova affatto, poiché un matrimonio simile può esistere soltanto quando si escluda il problema posto dal tempo presente. Indubbiamente molti romani potevano chiudere gli occhi dinanzi al problema della schiavitù, così come avevano fatto prima che nascesse il cristianesimo, e riuscivano a vivere in uno stato d'incoscienza più o meno piacevole. Potevano farlo perché avevano soltanto un passato, ma non un presente. Così per tutti coloro che non ravvisano nel matrimonio nessun problema, non esiste nessun presente. Questo non è un motivo per non cantarne le lodi; ma in effetti l'uomo moderno troverà sin troppi problemi nel matrimonio com'è ora. Uno studioso tedesco disse una volta, in mia presenza e davanti a un uditorio di centinaia di persone: «I nostri sono matrimoni solo in apparenza.» Ho ammirato il coraggio e la sincerità di costui. Solitamente, per non offendere l'ideale, si dice tutto ciò indirettamente, cercando di dare dei buoni consigli sul

comportamento da seguire. Ma gli uomini dovrebbero ormai accorgersi che per la donna moderna il matrimonio medievale non rappresenta più un ideale, anche se essa nasconde questo dubbio e la sua ribellione: l'una, perché è sposata e trova inopportuno che lo sportello della sua cassaforte privata non chiuda ermeticamente; l'altra, perché è nubile e troppo ammodo per confessare senza veli a sé stessa le proprie tendenze. Ma quella parte di maschilità che esse si sono conquistata rende impossibile all'una come all'altra mostrare piena fiducia per il matrimonio nella sua forma tradizionale («egli sarà il tuo signore»). Maschilità vuol dire: sapere ciò che si vuole e fare il necessario per ottenerlo. Quando lo si è imparato, tale principio diventa talmente chiaro che non è possibile dimenticarlo senza un grave danno spirituale. L'autonomia e il senso critico acquistati grazie a questa conoscenza sono valori positivi, valutati come tali dalla donna, che quindi non sarà più disposta a rinunciarvi. E per converso l'uomo, quando avrà acquisito non senza sforzi e talvolta a prezzo di dolori un poco d'introspezione nella propria psiche, non sarà più disposto a perderla, convinto dell'importanza del suo acquisto.

Visto da lontano, si potrebbe pensare che proprio una situazione simile dovrebbe essere quanto mai atta ad assicurare all'uomo e alla donna il raggiungimento di un matrimonio perfetto. Ma in realtà e visto più da vicino non è più così; anzi è vero il contrario, e cioè ne nasce un conflitto perché all'uomo non piacerà tutto ciò che farà la donna in conseguenza di una raggiunta autoconsapevolezza, mentre i sentimenti che l'uomo scoprirà in sé non garberanno alla donna. Infatti ciò che tutti e due avranno scoperto non sono virtù o valori in sé ma, rispetto a ciò che avevano desiderato, qualcosa di meno valido, qualcosa che, se inteso come espressione di capriccio o umore personale, potrebbe essere giustamente condannato. E' quello che infatti accade di solito: ma in tal modo si commette una mezza ingiustizia. La maschilità della donna e la femminilità dell'uomo sono dei valori minori, e non è mai bene che a quanto possiede

valore pieno si aggiunga un elemento di valore minore. Per altro verso tuttavia anche l'Ombra fa parte della personalità intera: l'uomo forte ha da essere debole in qualche sua parte; l'intelligente, stupido per qualche verso; altrimenti diventano poco verosimili e degenerano nella posa e nel "bluff". Non è forse una vecchia verità che la donna ama nell'uomo forte più la debolezza che non la forza e nell'uomo intelligente più la stupidità che non l'intelligenza? E' questo che vuole l'amore della donna: l'uomo nella sua interezza e non «allo stato puro», ma anche la negazione di lui, seppure appena accennata. Perché l'amore della donna - contrariamente a quanto accade nell'uomo - non è un sentimento, bensì una volontà di vita, che è talvolta spaventosamente antisentimentale, sino a portare la donna al sacrificio di sé stessa. L'uomo amato in quel modo non può sfuggire al suo lato meno valido, perché a quella realtà non può rispondere che con la sua realtà. E la realtà dell'uomo non è una bella parvenza, ma un'immagine fedele dell'eterna natura umana, che collega strettamente tutta l'umanità, un'immagine del vivere umano nei suoi alti e bassi, comune a tutti noi. In questa realtà noi non siamo più persone differenziate (in latino "persona": maschera), ma coscienti dei nostri comuni legami umani. Incurante di ogni differenziazione sociale o di altro tipo della nostra personalità, ci afferra qui il problema che il tempo presente impone e che per noi stessi noi non avremmo: così almeno c'immaginiamo. Ma ora non lo possiamo più negare: io mi sento e mi conosco come uno tra molti, e ciò che muove gli altri, muove anche me. Nella nostra forza siamo indipendenti e isolati, artefici del nostro destino. Nella nostra debolezza invece siamo dipendenti e legati, strumenti non volontari del destino: poiché qui non parla più la volontà propria, ma quella della specie.

Ciò che i due sessi hanno guadagnato nell'adeguamento reciproco, è un valore minore se lo consideriamo dal punto di vista del mondo apparente personale, bidimensionale, e una presunzione immorale se dovesse valere come esigenza

personale. Viceversa nel senso della socialità ciò che si è guadagnato rappresenta un superamento dell'isolamento personale e del rifiuto interessato, in favore di un'attiva partecipazione alla risoluzione dei problemi del presente.

Se quindi la donna dei giorni nostri allenta, consapevolmente o inconsapevolmente, la coesione del matrimonio, attraverso la sua indipendenza spirituale o economica, non lo fa certo per capriccio personale, ma per obbedire a una superiore volontà di vita della collettività, di cui lei, donna singola, non è che strumento.

L'istituto del matrimonio (per la religione addirittura un sacramento) rappresenta un tal indubbio valore sociale e morale che non si fatica a comprendere come il suo indebolimento sia considerato indesiderabile, anzi scandaloso. L'imperfezione dell'uomo ha sempre costituito una nota discordante nell'armonia dei nostri ideali. Purtroppo nessuno vive in un mondo fatto come si vorrebbe, bensì nel mondo reale, in cui bene e male sono impegnati in una lotta mortale, dove le mani che vogliono o debbono creare e costruire non possono fare a meno di sporcarsi. Se a proposito di qualsiasi cosa sorgono dubbi, si troverà sempre uno che, accompagnato da applausi di consenso, assicurerà che non è accaduto nulla e che tutto procede nel migliore dei modi. Ripeto: chi è capace di pensare e vivere in questo modo, vive in una dimensione diversa dal presente. Si esamini con cura un qualsiasi matrimonio, e si vedrà che quando la «psicologia» non è impedita e spenta in grave misura dalle necessità esteriori, i sintomi di un allentamento più o meno segreto diventano sempre manifesti, e sorgono «problemi matrimoniali» che vanno dai capricci difficilmente sopportabili sino alla nevrosi e all'adulterio. Purtroppo quegli umori che riescono a rimanere inconsci non sono imitabili, ossia il loro buon esempio non basterà perché le persone più coscienti possano tornare a scendere al livello della mera incoscienza.

Per i molti che non sono obbligati a vivere nel presente è molto importante credere e tenersi fermi agli ideali del

matrimonio, perché la distruzione di un ideale e di un valore indubitabile non è mai un vantaggio, se non si ha nulla di meglio da mettere al suo posto. Perciò la donna, sposata o nubile, resta esitante, non sa schierarsi nettamente con la rivolta, e permane in uno stato di dubbi oscuri. Certo non si comporta come quella nota scrittrice «femminista» che, dopo aver provato esperienze di ogni sorta, si rifugiò nel porto sicuro del matrimonio, cantandone le lodi e lasciando le altre donne, che non v'erano riuscite, con un palmo di naso, a concludere la loro giornata terrena in una pia rinuncia. Di solito il cammino della donna moderna è molto più difficile, e il marito ne saprebbe raccontare qualcosa.

Finché esisterà un paragrafo del codice penale che definisce l'adulterio, la donna conserverà i suoi dubbi. Ma quell'articolo, lo sa che cos'è un «adulterio»? La definizione che noi vi troviamo coincide con una verità eterna, trovata per sempre? Dal punto di vista psicologico, l'unico che abbia validità per la donna, si tratta di una costruzione piuttosto miserevole, come tutto ciò che l'uomo escogita per codificare l'amore. Ma alla donna non importa di usare formule giuridiche poco eleganti, escogitate dall'intelligenza maschile, cieca di fronte all'Eros e intese a esorcizzare le diaboliche opinioni della donna, né di ricorrere a «errori extramatrimoniali», a «rapporti sessuali extramatrimoniali», a «inganno del marito»; per la donna, si tratta di amore. Solo chi continua a nutrire una fiducia incrollabile nel matrimonio tradizionale può incorrere in una tale mancanza di gusto, così come soltanto chi crede in Dio sa bestemmiare a regola d'arte. Ma chi non crede nel matrimonio non può infrangerlo, né ha più valore per lui quell'articolo di legge, poiché, come san Paolo, egli si sente al di là della legge, nello stato superiore dell'amore. Tuttavia, poiché tra coloro che credono nella legge vi sono troppi che la infrangono, per stupidità, per seduzione, per vizio, la donna moderna finisce con il dubitare di appartenere alla stessa categoria. Dal punto di vista tradizionale essa vi appartiene; e lo deve sapere, per spezzare in

sé stessa l'idolo della rispettabilità. «Rispettabile» - come dice la parola - è colui che è in grado di «mostrare sé stesso»; quindi uno che risponde all'aspettativa generale; con altre parole, una maschera ideale; in breve, un inganno. Le buone forme non sono in sé stesse un inganno, ma quando la rispettabilità rimuove l'anima - il contenuto vero, voluto da Dio, - siamo di quelli che Cristo ha chiamato «sepolcri imbiancati».

La donna moderna si è resa conto del fatto innegabile che essa può attingere il massimo e il meglio di sé soltanto nello stato dell'amore, e il sapere questo la porta alla conoscenza di un altro fatto: che l'amore sta al di sopra di ogni legge; ma contro di ciò s'innalza la sua rispettabilità personale. Si è tentati d'identificare quest'ultima con l'opinione pubblica, e sarebbe un male minore; assai peggio è invece che tale convincimento le è entrato nel sangue ed è diventato come una voce interna, una specie di coscienza, un potere che ormai ha dominio sopra di lei. Essa non si è resa cosciente del fatto che il suo possesso più personale, più intimo, potrebbe entrare in conflitto con la storia.

Considera la possibilità di tale urto quanto di più inaspettato e assurdo. Ma infine, quante persone si rendono pienamente conto del fatto che la storia non sta racchiusa in spessi volumoni, ma nel nostro sangue? Purtroppo pochissime. Finché vive la vita del passato, la donna non entra mai in conflitto con la storia; non appena si appresta ad allontanarsi, sia pure di poco, da una qualsiasi tendenza culturale che domini la storia, sperimenta in pieno il peso dell'inerzia storica, e sotto tale urto inatteso può spezzarsi, può persino morire. Noi comprendiamo la sua incertezza e i suoi dubbi, poiché non solo essa si trova presa in una situazione estremamente penosa ed equivoca, vicino a cui stanno di casa sudicerie e furfanterie di ogni specie, ma addirittura presa tra due potenze cosmiche: l'inerzia storica e il divino principio creatore.

Chi mai potrebbe rimproverarglielo? Non è forse vero che la maggior parte degli uomini suole preferire il "laudabiliter se subjecit" (si è sottomesso lodevolmente) in forma traslata, al

dilemma quasi disperato se fare o non fare storia? Dopo tutto si tratta di decidere nientemeno se essere antistorici o no e, con ciò, se fare o non fare storia. La storia è fatta soltanto da chi ha il coraggio di combattere in prima linea, portando sino al compimento l'esperimento, che è la sua vita stessa, e dichiarando con ciò che la sua vita non è una continuazione ma un nuovo inizio. Il continuare può anche essere affidato a un animale; ma l'incominciare è prerogativa dell'uomo, anzi l'unica che egli possa vantare nei confronti degli animali.

Indubbiamente la donna moderna è investita in pieno da questo problema. Così si esprime in essa la tendenza culturale, caratteristica dei nostri tempi, di una formazione più compiuta delle persone: una nostalgia del senso e del compimento, un crescente disgusto per l'unilateralità senza senso, per l'istintività inconscia e i ciechi accadimenti. Anche se la coscienza dell'uomo europeo ha dimenticato tante cose, la sua anima non ha dimenticato gli insegnamenti della guerra. La donna si convince sempre più che solo l'amore sarà in grado di conferirle una statura più piena; così come l'uomo comincia a sospettare che solo lo spirito saprà dare un senso supremo alla sua vita; e in fondo sono ambedue alla ricerca di una mutua relazione delle loro anime, perché per raggiungere il compimento l'amore ha bisogno dello spirito e lo spirito dell'amore.

La donna sente che il matrimonio non le offre più una piena sicurezza. Infatti a che le serve la fedeltà del marito, se essa sa che i suoi sentimenti e i pensieri le sfuggono e che egli è soltanto troppo ragionevole o troppo vile per seguirli? A che le serve la sua propria fedeltà, quando sa che con ciò paga soltanto un tributo al suo diritto di possesso, e che la sua anima intanto intristisce? Essa intuisce l'esistenza di una fedeltà superiore, fedeltà nello spirito e nell'amore, al di là delle debolezze e delle imperfezioni umane.

Finirà forse con lo scoprire che quanto è debole e imperfetto, quanto costituisce un disturbo doloroso, uno sviamento spaventevole, va interpretato in duplice senso,

conformemente alla sua duplice natura: sono gradini che conducono verso il basso, verso il livello umano più basso, e che finiscono nella palude dell'incoscienza e della dispersione, non appena si abbandonano i freni della propria distinzione personale; ma chi conserverà sé stesso, sperimenterà il senso dell'essere sé stesso soltanto se sarà capace di scendere anche, oltre sé stesso, verso il fondo indifferenziato dell'umanità. Che altro potrebbe riscattarlo dalla solitudine interiore della differenziazione personale? Che altro potrebbe servirgli come ponte spirituale verso l'umanità? Chi sta in alto e spartisce tra i poveri i suoi beni, è staccato dall'umanità per la stessa sublimità della sua virtù, e quanti più atti compie per gli altri, dimenticando e sacrificando sé stesso, tanto più egli si estranierà interiormente da tutto ciò che è umano.

La parola «umano», che suona tanto piacevole all'orecchio, in ultima analisi non significa nulla di bello, di virtuoso o di intelligente, ma soltanto la "misura media inferiore". Questo è il passo che Zarathustra non seppe compiere: il passo verso l'«uomo più brutto», verso l'uomo vero. La resistenza contro di esso, anzi, la paura che se ne ha, dimostrano ambedue la forza di attrazione e di seduzione di tutto ciò che sta in basso, di ciò che è inferiore. Ma il distacco dall'inferiore è soltanto una parvenza, un disconoscimento essenziale del suo valore e del suo senso, e non una soluzione. Infatti, che cos'è un alto a cui manca un basso, una luce che non getta ombra? Il bene non può nascere, se non v'è un male che vi si opponga. «Tu non puoi essere assolto da una colpa che non hai commesso», dice Carpocrate: parola profonda per chi vuole capire; ottima occasione per chi vuole formulare false conclusioni. Ma l'elemento inferiore che in ogni uomo più cosciente e quindi più compiuto aspira a convivere con lui, "non è ciò a cui vuole convincerlo la bramosia soltanto, ma ciò di cui egli ha timore".

Quanto qui dico non ha valore per il giovane, anzi è proprio quanto egli non dovrebbe sapere; vale invece per l'uomo più maturo, a cui una maggiore esperienza di vita consente un

maggior grado di coscienza. Noi non possediamo senz'altro il presente, ma vi entriamo lentamente, crescendo; senza passato il presente non esiste. Il giovane non ha un passato e quindi non ha un presente. Perciò egli non crea cultura, ma esistenza soltanto. Il privilegio e il compito di creare cultura spettano all'età più matura, che ha trascorso il meriggio della vita.

L'anima dell'Europa è stata ridotta in brandelli dall'infernale barbarie della guerra. Mentre l'uomo si dà da fare per riparare i danni esterni, la donna -inconsciamente come sempre - si appresta a medicare le ferite interne: e, per farlo, il suo strumento più importante deve essere la "relazione psichica". Ma nulla le nuocerà più della chiusura del matrimonio medievale, che rende completamente superflua tale relazione. Essa è possibile soltanto quando esiste una distanza psichica, così come ogni moralità presuppone la libertà. Ciò spiega l'inconscia tendenza della donna all'allentamento del matrimonio, ma non alla sua distruzione, né a quella della famiglia: sarebbe un eccesso non solamente immorale, ma patologico.

A spiegare in quali modi venga raggiunto tale scopo nei casi singoli non basterebbero volumi su volumi di materiale casistico. E' caratteristico della donna, come della natura, il ricorrere a vie indirette, senza indicare la meta. Tuttavia essa reagisce a quanto invisibilmente non la soddisfa in modo conforme alla meta, e cioè con cattivi umori, affetti, opinioni e atti la cui apparente mancanza di senso, velenosità, insanità o... freddezza e spietatezza riesce infinitamente fastidiosa per l'uomo, cieco alle esigenze dell'Eros.

Il metodo indiretto della donna è pericoloso, e può pregiudicare irrimediabilmente lo scopo. Per tale ragione la donna moderna vorrebbe raggiungere una coscienza più alta, un più elevato senso e una maggiore determinazione dello scopo, e sfuggire così alla sua cieca dinamica naturale. Ricorrerà alla teosofia e ad altre cose poco appropriate. In altri tempi sarebbe ricorsa alla religione dominante per ricercare gli scopi supremi;

ma ai nostri giorni la dottrina religiosa riconduce al Medioevo, all'anticulturale mancanza di relazioni da cui è sorta la terribile barbarie della guerra: essa riserva troppo esclusivamente l'anima a Dio, e l'uomo ne esce defraudato. Ma nemmeno Dio stesso può prosperare in un'umanità spiritualmente denutrita. La psiche della donna reagisce a questa fame, poiché l'Eros lega, laddove il Logos divide e illumina. La donna moderna si trova di fronte a un grandioso compito culturale, che segna forse l'inizio di un'epoca nuova.

3. ANIMA E TERRA

[Titolo originale: "Seele und Erde". Conferenza tenuta alla Gesellschaft für freie Philosophie di Darmstadt nel 1927. Pubblicata per la prima volta come parte del saggio "Die Erdbedingtheit der Psyche", nel volume collettaneo a cura del conte H. Keyserling, «Mensch und Erde» (Darmstadt 1927) p.p. 83-127. Un estratto con il titolo "Die Struktur der Seele" apparve in: Europäische Revue (Berlino), vol. 4, N.N. 1 e 2, 27-37, 125-35 (1928). Successivamente il testo della conferenza fu suddiviso in due scritti: "Die Struktur der Seele" e "Seele und Erde", inclusi entrambi in: "Seelenprobleme der Gegenwart", «Psychologische Abhandlungen», vol. 3 (Rascher, Zurigo 1931). La presente edizione riproduce, con alcune modifiche, la traduzione di Arrigo Vita e Giovanni Bollea (in: "Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna", Einaudi, Torino 1959).]

«Anima e terra»: l'argomento ha una certa risonanza poetica. Vien fatto di pensare, per riscontro, anche a un legame tra l'anima e il cielo; e invero la dottrina animistica cinese distingue un'anima "chen" e un'anima "gui", la prima pertinente al cielo e la seconda alla terra. Ma siccome noi occidentali non conosciamo nulla della sostanza dell'anima, e quindi non possiamo neppure sapere se nell'anima ci sia qualcosa di natura celeste e qualcos'altro di natura terrestre, così dobbiamo accontentarci di parlare di due differenti maniere di considerare il complicato fenomeno che chiamiamo anima, o di due suoi apparenti aspetti. Invece di trattare di un'anima celeste, si può considerare l'anima come un principio creativo incausato; e invece di postulare un'anima "gui", si può concepire l'anima come una realtà risultante da un sistema di cause e di effetti. Nei riguardi del nostro argomento la seconda maniera sarebbe certo

la più adatta; l'anima cioè sarebbe da intendere come un "sistema di adattamento derivante dalle condizioni ambientali terrestri". Non occorre rilevare che questa maniera di considerare l'anima ha da essere unilaterale nella sua causalità, se deve adempiere al suo ufficio, ma che in tal modo si comprende esattamente solo un lato dell'anima. L'altro lato del problema non può esser qui preso in considerazione, perché non pertinente al mio argomento.

Non dovrebbe essere superfluo definire l'oggetto della nostra riflessione, ossia che cosa si deve intendere per «anima». C'è chi vorrebbe limitare l'anima esclusivamente alla coscienza. Ma se ci attenessimo a questa limitazione oggi non ce la caveremmo più. La psicopatologia moderna dispone di una quantità di osservazioni di attività psichiche che sono del tutto analoghe alle funzioni della coscienza eppure sono inconsce. Si può percepire, pensare, sentire, ricordare, decidere e agire "inconsapevolmente". Tutto ciò che accade nella coscienza può, in date circostanze, avvenire anche inconsapevolmente. Per comprendere come ciò sia possibile, possiamo rappresentare le funzioni e i contenuti psichici come un paesaggio notturno su cui cade il fascio di luce di un proiettore. Ciò che in questa luce si offre alla percezione è cosciente; ciò che resta al di fuori, al buio, è bensì inconscio, ma tuttavia vivo e operante. Se il fascio di luce si sposta, i contenuti finora coscienti sprofondano nell'inconscio, e nuovi contenuti entrano nel campo di luce della coscienza. I contenuti scomparsi nel buio continuano ad agire, e si fanno notare indirettamente, sotto forma di sintomi, perlopiù nella maniera descritta, per esempio, da Freud nella "Psicopatologia della vita quotidiana". Possiamo dimostrare anche sperimentalmente le attitudini e le inibizioni inconsce per mezzo dell'esperimento associativo.

Se dunque teniamo anche conto delle esperienze della psicopatologia, l'anima ci appare come un esteso campo di cosiddetti fenomeni psichici, che in parte sono coscienti, in parte inconsce. La zona inconsce dell'anima non è tuttavia

direttamente accessibile all'osservazione - altrimenti non sarebbe più inconscia - ma può essere soltanto inferita dagli effetti che i processi inconsci esplicano sulla coscienza. E le nostre deduzioni non possono mai dirci altro se non che «è come se... »

A questo punto debbo addentrarmi un po' di più nello studio della natura e della struttura dell'inconscio, perché altrimenti non mi sarebbe possibile trattare debitamente la questione della dipendenza dell'anima dalla terra. E' una questione che concerne gli inizi e i fondamenti dell'anima, cose dunque che fin dai primissimi primordi giacciono sepolte nel buio, e non i fatti banali delle sensazioni e dell'adattamento cosciente all'ambiente. Questi ultimi appartengono alla psicologia della coscienza, e io non vorrei - come ho detto - equiparare coscienza e anima. L'anima è un campo di esperienza assai più vasto e oscuro che non il ridotto cono di luce della coscienza. "Dell'anima fa parte anche l'inconscio".

Nella "Struttura della psiche" [1927/1931] ho cercato di dare un'idea generale della struttura dell'inconscio. I suoi contenuti, gli "archetipi", sono come le fondamenta dell'anima cosciente nascoste in profondità, oppure -per usare un altro paragone - come le sue radici, che essa ha affondato non solo nella terra in senso stretto, ma nel mondo. Gli archetipi sono sistemi potenziali che sono insieme immagine ed emozione. Si ereditano insieme con la struttura cerebrale, anzi, ne costituiscono l'aspetto psichico. Formano da una parte un fortissimo pregiudizio istintivo, e sono d'altra parte il più efficace aiuto per gli adattamenti istintivi. Sono veramente la parte ctonia dell'anima - se ci è lecito usare quest'espressione - quella parte per cui essa è attaccata alla natura, o in cui almeno appare nel modo più comprensibile il suo legame con la terra e il mondo. In queste immagini primordiali ci si presenta chiarissimo l'effetto psichico della terra e delle sue leggi.

Questo problema, oltre che assai complesso, è anche assai sottile. Studiandolo dobbiamo tener conto di difficoltà

inconsuete, soprattutto del fatto che l'archetipo e la sua funzione sono da intendere piuttosto come un frammento di psicologia irrazionale preistorica che come un sistema pensabile razionalmente. Mi si permetta il seguente paragone: noi abbiamo da descrivere un edificio il cui piano superiore fu costruito nel diciannovesimo secolo; il pianterreno invece data dal sedicesimo secolo, mentre lo studio accurato dei muri maestri rivela che essi derivano dalla trasformazione di una torre dell'undicesimo secolo. Nella cantina scopriamo fondamenta romane e sotto la cantina una caverna interrata; sul fondo di questa si rinvencono, nello strato superiore, utensili dell'età della pietra, e nello strato più profondo resti di fauna della medesima epoca. Tale sarebbe all'incirca l'immagine della nostra struttura psichica: noi abitiamo nel piano superiore e siamo coscienti solo in modo molto vago dell'antichità del piano inferiore. Di ciò che giace sotto terra non abbiamo poi alcuna coscienza.

E' naturalmente un paragone che zoppica, come ogni paragone, perché nell'anima non ci sono relitti morti, ma tutto è vivo, e la coscienza - il nostro piano superiore - è sotto l'influenza continua delle fondamenta vive e operanti. Ne è sorretta, come la casa. E come la casa si eleva libera sopra la terra, così la nostra coscienza sta sopra la terra nell'atmosfera e il suo sguardo spazia liberamente attorno. Ma quanto più in basso scendiamo, tanto più ristretto diventa l'orizzonte, e tanto più ci immergiamo nell'oscurità delle cose più prossime, fino a toccare la nuda roccia e con essa quel tempo primordiale in cui i cacciatori nomadi difendevano la loro misera esistenza contro le forze elementari di una rozza natura. Quegli uomini erano ancora nel pieno possesso dei loro istinti animali, senza i quali l'esistenza sarebbe stata impossibile.

Il libero dispiegarsi degli istinti non è compatibile con una coscienza forte ed estesa. La coscienza del primitivo è di natura sporadica come quella del bambino, e il suo mondo è limitato come quello del bambino. Nella nostra infanzia riecheggia,

secondo la legge fondamentale della filogenesi, la preistoria della razza e dell'umanità. Dal punto di vista filogenetico noi siamo cresciuti dalla buia ristrettezza della terra. Perciò i fattori più prossimi sono divenuti archetipi, e queste immagini primordiali sono quelle che ci influenzano più direttamente, e quindi appaiono anche come le più importanti. Dico «appaiono» perché ciò che psichicamente ci appare come la cosa più importante non è detto debba necessariamente anche esserlo o almeno rimanerlo. Quali sono gli archetipi relativamente più immediati? Questo quesito ci conduce direttamente al problema delle funzioni degli archetipi e quindi nel cuore della difficoltà. Da che punto infatti dobbiamo affrontare la questione per risolverla? Dal punto di vista del bambino e del primitivo o da quello della coscienza adulta e moderna? Come possiamo riconoscere un archetipo? E quando siamo costretti a rifugiarci in questa ipotesi?

Io proporrei di indagare "se ogni reazione psichica sproporzionata alla causa che l'ha provocata non sia in pari tempo dovuta anche a un archetipo" (1).

Mi spiegherò con un esempio. Un bambino ha paura di sua madre. Se ci siamo accertati che questa paura non ha alcun motivo razionale (cattiva coscienza del bambino, violenze della madre e simili) e che comunque non è successo nulla al bambino che possa spiegare la sua paura, allora io proporrei di considerare la situazione sotto il punto di vista dell'archetipo. Di solito questi terrori compaiono di notte e sogliono mostrarsi anche in sogno. Il bimbo allora sogna la madre come una strega che perseguita i bambini. Il materiale cosciente di questi sogni è talora la fiaba di Hansel e Gretel. Si pensa allora che non bisognava raccontare la fiaba al bambino, perché si crede che quella sia la causa della paura. Questa è certamente una razionalizzazione errata, ma contiene pure un nucleo di verità, perché la strega è ed è sempre stata l'espressione più adeguata dell'angoscia infantile. Ecco la ragione per cui esistono queste fiabe. L'angoscia notturna dei bambini è tipica, si ripete in ogni

tempo e in ogni luogo nella stessa maniera, ed è sempre stata espressa dai motivi tipici delle fiabe.

Ma le fiabe non sono altro che forme infantili di leggende e superstizioni che costituivano la «religione della notte» dei primitivi. Ciò che io chiamo «religione della notte» è la "forma di religione magica" che ha per senso e scopo il rapporto con le potenze oscure, con i diavoli, le streghe, i maghi e gli spiriti. Come la favola infantile è una ripetizione filogenetica dell'antica religione della notte, così l'angoscia infantile è una ripetizione della psicologia primitiva un relitto filogenetico.

Che questo relitto espliciti una certa vitalità non è affatto cosa anormale, perché una certa angoscia notturna non è un fenomeno necessariamente anormale neppur nell'adulto civilizzato. Solo un'angoscia notturna eccessiva può esser considerata abnorme. La questione è questa: in quali circostanze l'angoscia diventa eccessiva? Può l'esagerazione dell'angoscia esser spiegata soltanto dall'archetipo della strega espresso dalla fiaba, o bisogna ricorrere ad altre spiegazioni?

Possiamo far responsabile l'archetipo solo di una determinata e scarsa misura normale di angoscia; un aumento notevole e avvertito come abnorme deve invece avere particolari motivi. Freud, come è noto, spiega questa angoscia come uno scontro tra la tendenza incestuosa del bambino e il divieto dell'incesto. La spiega dunque dal punto di vista del bambino. Che i bambini possano avere tendenze «incestuose» nel senso lato usato da Freud è per me fuori dubbio. Ma è dubbio, secondo me, che sia senz'altro lecito attribuire queste tendenze alla psicologia "sui generis" del bambino. Esistono infatti eccellenti motivi per ammettere che la psiche del bambino sia ancora nella sfera della psiche dei genitori, specialmente di quella materna, tanto da poterne essere considerata come un'appendice funzionale. L'individualità psichica del fanciullo si sviluppa solo più tardi, quando si è costituita una sufficiente continuità della coscienza. Il fatto che il bambino parla dapprima in terza persona di sé stesso è secondo me una prova evidente

dell'impersonalità della sua psicologia.

Sono quindi incline piuttosto a ritenere che le eventuali tendenze incestuose del bambino siano dovute alla psicologia dei genitori, e in genere che ogni nevrosi infantile sia da considerare in primo luogo alla luce della psicologia dei genitori. L'esagerazione dell'angoscia infantile è spesso dovuta al fatto che i genitori soffrono di 'complessi', in quanto hanno rimosso e non considerano alcuni problemi vitali. Tutto ciò che cade nell'inconscio assume forme più o meno arcaiche. Se per esempio la madre rimuove un complesso penoso e angoscioso, essa lo sente come uno spirito maligno, "a skeleton in the cupboard", dicono gli inglesi. Questa formulazione mostra che il complesso ha già assunto una forma archetipica. Esso grava su di lei come un incubo tormentoso. Sia che racconti o no «favole notturne» (cioè angosciose) al suo bambino, essa comunque lo contagia, e con la propria psicologia ravviva immagini angosciose archetipiche nell'anima del bambino. Essa ha forse fantasie erotiche riguardanti un altro uomo. Il bimbo è il segno visibile del suo legame coniugale. La sua ribellione contro il legame si dirige inconsciamente contro il bambino, che deve esser negato. Nello stadio arcaico ciò corrisponde all'infanticidio. In tal modo la madre diventa la strega malvagia che si divora i propri bambini.

Anche nel bambino, come nella madre, esistono possibilità arcaiche di rappresentazione pronte a entrare in azione, e il movente che nel corso di tutta la storia umana ha generato una prima volta l'archetipo e ha continuato poi sempre a ricrearlo, è quel medesimo che ancor oggi ravviva l'archetipo presente da tempo immemorabile.

Non a caso ho scelto questo esempio di manifestazione infantile dell'archetipo. L'immagine primordiale più immediata è ben la madre, poiché essa è sotto ogni rapporto l'esperienza più prossima e più forte, che ha luogo inoltre nell'età umana più malleabile. Nell'infanzia, essendo la coscienza ancor debolissimamente sviluppata, non si può parlare di esperienza

individuale: la madre è, al contrario, un'esperienza archetipica; un'esperienza vissuta in uno stato più o meno inconscio, non come determinata personalità individuale, ma come «"la" madre», archetipo pieno di inaudite possibilità di significato. Nell'ulteriore corso della vita l'immagine primordiale impallidisce e viene sostituita da un'immagine cosciente, relativamente individuale, che si ammette esser la sola immagine materna che uno abbia. Nell'inconscio, invece, la madre continua ad essere una potente immagine primordiale, che nel corso della vita individuale e cosciente colora e perfino determina le relazioni con la donna, con la società, con il sentimento e la materia, per quanto in maniera così sottile che la coscienza di regola non se ne accorge. E non si dica che si tratta solo di metafore. E' invece un fatto ben concreto che c'è chi sposa una donna solo perché è simile alla madre, oppure proprio perché non le assomiglia affatto. La "Mutter Germania" è, per i tedeschi, come la "douce France" per i francesi, un fondamento recondito della politica, che non deve esser sottovalutato, e che può essere trascurato solo da intellettuali estranei al mondo. Il grembo della "mater ecclesia", che tutto abbraccia, è tutt'altro che una metafora, come non sono metafore la Madre Terra, la Madre Natura e la "materia" in genere. L'archetipo della madre è per il bambino ciò che v'è di più immediato. Ma con lo sviluppo della sua coscienza anche il padre entra nel suo campo visivo e ravviva un archetipo la cui natura è sotto molti rispetti contraria a quella della madre. L'archetipo materno corrisponde alla definizione dello "yin" dei cinesi, il tipo paterno alla definizione dello "yang". Esso determina la relazione con il sesso maschile, con la legge e con lo stato, con l'intelletto e con la mente, e con la dinamica della natura. «Patria» vuol dir confini, vuol dir precisa localizzazione, ma il suolo è terra materna, quieta e feconda. Il Reno è un padre, come il Nilo, come il vento, l'uragano, il lampo e il tuono. Il padre è "auctor" e autorità, e quindi legge e Stato. E' ciò che nel mondo si muove, come il vento, è ciò che crea e guida con pensieri invisibili, immagini

d'aria. E' il soffio del vento creatore - "pneuma", "spiritus", "atman" - ossia dello spirito. Così anche il padre è un potente archetipo che vive nell'anima del bambino.

Anche il padre è anzitutto «il padre»; immagine divina che tutto abbraccia, principio dinamico. Nel corso della vita anche questa immagine autoritaria passa in secondo piano: il padre diventa una personalità delimitata, spesso troppo umana. L'immagine paterna invece si amplia in tutte le sue possibilità significative. L'uomo, che ha scoperto tardivamente la natura, ha pure scoperto solo gradualmente lo Stato, la legge, il dovere, la responsabilità e lo spirito. A mano a mano che la coscienza, crescendo, diventa atta a conoscere, l'importanza della personalità dei genitori diminuisce. Ma in luogo del padre subentra la società degli uomini, in luogo della madre la famiglia.

Sarebbe inesatto, a mio parere, dire che tutto ciò che compare al posto dei genitori non sia altro che un surrogato per l'inevitabile perdita della loro immagine primordiale. Infatti ciò che li sostituisce non è un semplice surrogato, ma una realtà già legata ai genitori, la quale ha agito sulla psiche del bambino con e mediante l'immagine primordiale dei genitori. La madre, che dispensa calore, protezione, nutrimento, è anche il focolare, la caverna o capanna protettiva e la piantagione che la attornia. La madre è anche il campo che dà l'alimento, e suo figlio è il divino frumento, fratello e amico dell'uomo. La madre è la mucca dispensatrice di latte e il gregge. Il padre va attorno, parla ad altri uomini, caccia, migra, mena guerra, sfoga i suoi malumori come un temporale, per pensieri invisibili modifica, come subita tempesta di vento, tutta la situazione. E' la lotta e l'arma, la causa di ogni mutamento, e il toro eccitato e violento oppure apatico, pigro. E' l'immagine di tutte le potenze elementari soccorrevoli o dannose.

Tutte queste cose si affacciano molto presto alla vita del bambino, con o mediante i genitori. Quanto più l'immagine dei genitori si riduce e si fa umana, tanto più intensamente spiccano

tutte quelle cose che dapprima sembravano sfondo ed effetto collaterale. Il suolo su cui il bambino giocava, il fuoco al quale si riscaldava, la pioggia e l'uragano che lo facevano gelare eran sempre realtà, le quali però, a causa della crepuscolarità della sua coscienza, eran viste e intese come proprietà dei genitori. Ora gli elementi materiali e dinamici della terra escono come da un velo e si palesano come le vere potenze, prima nascoste sotto la maschera dei genitori. Non sono quindi "un surrogato, ma la realtà, che corrisponde" a un grado più elevato di consapevolezza.

Ma qualcosa va perduto con lo sviluppo: il senso insostituibile dell'unità e del legame diretto coi genitori. Questo non è solo un sentimento, ma un fatto psicologico importante, definito da Lévy-Bruhl, in un contesto peraltro assai diverso, "participation mystique". Il fatto designato da questa espressione, di per sé non facilmente comprensibile, ha grande importanza non solo nella psicologia primitiva, ma anche nella nostra psicologia analitica. Questo fatto consiste - in poche parole - "nell'essere una cosa sola in una comune inconsapevolezza". Forse occorre che mi spieghi un po' meglio: se in due individui si trova costellato in pari tempo lo stesso complesso inconscio, nasce un particolare effetto emotivo, cioè una proiezione, che produce o un'attrazione o una repulsione tra i due. Se io e un'altra persona non abbiamo entrambi coscienza di un medesimo fatto importante, io divento parzialmente identico a quest'uomo, e per conseguenza assumerò nei suoi riguardi lo stesso atteggiamento che assumerei di fronte al complesso in questione se ne fossi cosciente.

Questa «participation mystique» esiste fra genitori e figli. Esempio notissimo è la suocera, che si identifica con la figlia e attraverso di lei sposa il genero, o il padre che crede di provvedere al bene del figlio costringendolo ingenuamente a esaudire quelli che sono i desideri non di suo figlio ma suoi, per esempio nella scelta della professione o nel matrimonio. E inversamente è altrettanto nota la figura del figlio che si

identifica col padre. Particolarmente stretto è il legame fra madre e figlia, che talora è perfino dimostrabile mediante l'esperimento associativo (2). Benché la «participation mystique» sia un fatto di cui l'individuo non ha coscienza, egli però sente quando essa viene a mancare. C'è sempre, per così dire, una certa differenza fra la psicologia di un uomo il cui padre è ancor vivo e quella dell'uomo il cui padre è morto. Infatti, fino a quando esiste una «participation mystique» coi genitori, può essere mantenuto uno stile di vita relativamente infantile. Mediante la «participation mystique» si ha infatti un apporto di vita dall'esterno in forma di motivazioni inconscie, per le quali non esiste responsabilità, appunto perché inconscie. Il carico della vita è più leggero, o almeno sembra essere più leggero, a causa dell'inconsapevolezza infantile. Non si è soli, ma si conduce inconsciamente un'esistenza a due o a tre. Il figlio continua a immaginarsi nel grembo materno, protetto dal padre. Il padre è rinato nel figlio. La madre ha ringiovanito il padre a giovane sposo, e così non ha perduto la propria gioventù. Non occorre che io adduca prove tratte dalla psicologia dei primitivi. Quest'accenno dovrebbe bastare.

Tutto ciò cade con l'ampliarsi e con il crescere della coscienza. L'estensione al mondo delle imago dei genitori, che in tal modo avviene, o meglio, l'irruzione del mondo nella nebbia infantile elimina la sensazione inconscia di essere una cosa sola con i genitori. Questo processo si compie in modo perfino cosciente nei primitivi riti di iniziazione o di consacrazione virile. Così l'archetipo dei genitori passa in secondo piano: esso non è più, per così dire, «costellato». Rimane comunque una certa «participation mystique» con la stirpe, con la società, con la Chiesa o con la nazione. Ma questa partecipazione è generale e impersonale e soprattutto non lascia eccessivo margine all'inconscio. Se qualcuno dovesse essere troppo inconsciamente e ingenuamente fiducioso, la legge e la società lo scuoterebbero riconducendolo alla consapevolezza. Con il raggiungimento della maturità sessuale, nasce anche la possibilità di una nuova

«participation mystique» "personale", e quindi anche la possibilità di una sostituzione della parte personale, andata perduta, dell'identità coi genitori. Si costella un nuovo archetipo: nell'uomo quello della donna, nella donna quello dell'uomo. Anche queste due figure erano nascoste dietro la maschera dell'immagine dei genitori, e ora escono dai loro veli, benché subiscano tuttora l'influenza notevole, e spesso predominante, di quella immagine. All'archetipo femminile nell'uomo ho dato il nome di Anima, e all'archetipo maschile nella donna il nome di Animus, per ragioni ben determinate che spiegherò in seguito. Quanto più forte è l'influenza inconscia esercitata dall'immagine dei genitori, tanto più la figura della persona amata è scelta come sostituto, positivo o negativo, dei genitori (3). La grande influenza esercitata dall'immagine dei genitori non è un fenomeno abnorme, ma al contrario normalissimo e perciò assai diffuso. Ed è molto importante che sia così, perché altrimenti i genitori non rinascono nei figli, e la loro imago va completamente perduta, tanto che cessa anche ogni continuità nella vita dell'individuo. Questi non può portar con sé la sua infanzia nella vita adulta, e quindi rimane inconsciamente un bambino: ottima base per una futura nevrosi. Soffrirà di tutte quelle malattie che colpiscono gli innovatori antistorici, si tratti di singoli o di gruppi sociali. E' in un certo senso normale che i figli risposino più o meno i loro genitori; fatto psicologicamente tanto importante quanto lo è biologicamente un certo ricambio genetico, necessario per lo sviluppo di una buona razza. In questo modo si garantisce la continuità, una ragionevole sopravvivenza del passato nel presente. In tal senso solo un eccesso o un difetto sono malsani.

Quando la somiglianza positiva o negativa con i genitori è stata decisiva nella scelta amorosa, anche il distacco dall'immagine parentale e quindi dall'infanzia non è stato completo. La continuazione storica dell'infanzia nell'età adulta non deve però avvenire a spese dello sviluppo ulteriore. Verso la metà della vita l'ultimo barlume delle illusioni infantili finisce

con lo spegnersi -naturalmente solo in una vita ideale; non pochi scendono nella tomba con menti di fanciullo - e dall'immagine parentale sorge l'archetipo dell'uomo adulto, un'immagine dell'uomo che la donna conobbe fin dai primordi, e un'immagine della donna quale l'uomo reca in sé da tempo immemorabile.

Ci sono molti uomini che sanno descrivere esattamente, fin nei particolari, l'immagine femminile che portano in sé. Ma ho incontrato poche donne che fossero in grado di tracciare un'altrettanto precisa immagine maschile. Come l'archetipo della madre è un'immagine che riassume tutte le madri del passato più remoto, così anche l'Anima è un'immagine sovraindividuale, che in molti maschi individualmente differentissimi presenta tratti esattamente concordanti, tanto che se ne potrebbe quasi ricostruire un determinato tipo di donna. E' sorprendente che a questo tipo di donna manchi del tutto il carattere materno nel senso usuale della parola. Essa è compagna e amica nel migliore dei casi, nel peggiore prostituta. Questi tipi si trovano spesso compiutamente descritti nel romanzo fantastico, con tutte le loro proprietà umane e demoniache, come in "Lei" e in "Wisdom's Daughter" di Rider Haggard, nell'"Atlantide" di Benoit, frammentariamente nell'Elena della seconda parte del "Faust", e nel modo più conciso ma pregnante nella leggenda gnostica di Simon Mago, la cui caricatura appare anche negli "Atti degli Apostoli". Simon Mago nei suoi viaggi era sempre accompagnato da una fanciulla di nome Elena, che egli aveva scoperto in un bordello di Tiro. Essa era una reincarnazione dell'Elena troiana. Io non so fino a che punto il motivo goethiano di Elena e Faust si ricolleggi alla leggenda di Simone. Si ritrova un nesso simile in "Wisdom's Daughter", dove siamo sicuri che non esiste alcuna continuità cosciente.

L'assenza dell'abituale carattere materno dimostra da una parte il completo distacco dall'imgo materna, e dall'altra l'idea di una relazione puramente umana e individuale, senza alcun intento naturale di procreazione. La stragrande maggioranza dei

maschi, nell'attuale stadio della civiltà, si ferma al significato materno della donna, e perciò l'Anima non si sviluppa mai al di là dello stadio primitivo-infantile della prostituta. Ne deriva che la prostituzione è un prodotto collaterale importantissimo del matrimonio nei popoli civili. Ma nella leggenda di Simone e nella seconda parte del "Faust" si trovano i simboli della condizione pienamente adulta: essere adulti significa "essere emancipati dalla natura". Il monachesimo cristiano e buddhista si cimentano nello stesso problema, ma sacrificando la carne. Dee e semidee sostituiscono qui la personalità umana che potrebbe accogliere la proiezione dell'Anima.

Entriamo così in un campo enormemente controverso, nel quale non vorrei per ora arrischiarmi più oltre. E' meglio che torniamo al problema più elementare, domandandoci cioè in che modo possiamo riconoscere l'esistenza di un tale archetipo femminile.

Finché un archetipo non è proiettato e non è amato o odiato in un oggetto, esso è ancora del tutto identico all'individuo, e costringe questo a rappresentarlo. In queste condizioni dunque un maschio rappresenterà la sua Anima. La nostra lingua possiede da tempo una parola che caratterizza questo particolare atteggiamento: «animosità». Questo termine può essere opportunamente interpretato come un «essere posseduto dall'Anima», giacché si tratta di emozioni incontrollate. E' vero che si usa il termine «animosità» solo nel senso di sgradevole emozionalità, ma in realtà l'Anima può produrre anche sentimenti positivi (4).

Il dominio di sé è un tipico ideale maschile e lo si raggiunge attraverso la rimozione dei processi emozionali. Il sentimento è virtù specificamente femminile, e poiché l'uomo per raggiungere il suo ideale di virilità reprime tutti i caratteri femminili, che egli possiede come la donna possiede caratteri maschili, così egli rimuove certe emozioni come femminea debolezza. In tal modo egli accumula nell'inconscio l'effeminatezza o sentimentalità che, quando prorompe, tradisce in lui l'esistenza di una natura

femminile. Si sa che sono proprio gli uomini più virili quelli che internamente più sono soggetti al sentimento femminile. Questo fatto dovrebbe spiegare da un lato la frequenza assai maggiore di suicidi nei maschi, e dall'altro lato la straordinaria forza e tenacità di cui danno prova proprio le donne più femminili. Se noi studiamo accuratamente le emozioni non dominate di un uomo, cercando di ricostruire la probabile personalità da cui esse originano, perveniamo perlopiù a una figura femminile, che ho appunto definito Anima. Perciò la religione degli antichi ha posto sugli altari un'anima femminile, cioè una "psyche" o "anima", e il medioevo ecclesiastico, non senza ragione psicologica, ha posto il quesito: "habet mulier animam?"

Nella donna la situazione è rovesciata: quando prorompe l'Animus, non si tratta di sentimenti come nell'uomo; anzi, essa comincia a discutere e a sofisticare. E come i sentimenti dell'Anima sono arbitrari e lunatici, così gli argomenti femminili sono illogici e irragionevoli. Si può veramente dire che esiste un modo di pensare caratteristico dell'Animus, che ha sempre ragione, ha sempre l'ultima parola, e termina sempre con un «è così perché è così». L'Anima è sentimento irrazionale, l'Animus è opinione irrazionale.

Secondo la mia esperienza, un uomo comprende sempre più facilmente che cosa si intende per Anima, anzi, talora ne ha un'immagine ben definita, sicché fra un gran numero di donne può sempre indicare quella che è più prossima al tipo Anima; ma di regola ho sempre trovato difficilissimo far capire a una donna che cosa è l'Animus, e non ho mai trovato una donna che mi abbia potuto dare precise indicazioni sulla personalità dell'Animus. Ne ho concluso che l'Animus evidentemente non ha una personalità ben definita, in altre parole che esso non costituisce un'unità, ma forse qualcosa di molteplice. Questo fatto deve essere messo in relazione con le particolarità della psicologia maschile e femminile. Biologicamente la donna ha interesse soprattutto a trattenere un dato uomo, mentre per l'uomo l'interesse principale consiste nel conquistare una donna,

e per natura egli si ferma di rado a una sola conquista. Così la personalità di quel singolo uomo è per la donna di estrema importanza, mentre il rapporto dell'uomo con la donna è meno definito, cioè egli può vedere la sua donna anche come una fra le tante. Perciò egli insiste sempre sul carattere legale e sociale del matrimonio, mentre la donna vi vede esclusivamente una relazione personale. Così di norma la coscienza della donna è sempre limitata a un unico uomo, mentre la coscienza dell'uomo possiede una tendenza a superare l'ambito del personale, che talora può essere avversa a tutto ciò che è personale. Nell'inconscio dobbiamo quindi attenderci una compensazione mediante il contrario. Con ciò concordano benissimo la relativamente netta delimitazione della figura dell'Anima nell'uomo e l'indeterminato polimorfismo dell'Animus nella donna.

La descrizione dell'Anima e dell'Animus, che qui posso abbozzare, è necessariamente limitata. La mia descrizione sarebbe tuttavia troppo povera, se mi limitassi a presentare l'Anima come un archetipo di donna consistente essenzialmente di sentimento irrazionale, e l'Animus soltanto come un archetipo di uomo consistente di concezioni astratte. Entrambe le figure implicano ampi problemi, perché sono le forme originarie di quei fenomeni psichici che da tempo immemorabile furono definiti «anima», e sono anche le cause del bisogno umano di parlare di anime e demoni.

Nessuna realtà psichica autonoma è impersonale od oggettiva: queste sono categorie della coscienza. Tutti i fattori psichici autonomi hanno carattere di personalità, dalle voci che odono i malati di mente fino agli «spiriti guida» dei medium e alle visioni dei mistici. Così anche l'Anima e l'Animus hanno carattere personale, il che non si può esprimere altrimenti che con la parola «anima».

Qui però vorrei mettere in guardia da un possibile equivoco: il concetto di anima, che qui uso, è comparabile con l'intuizione primitiva, per esempio con l'anima "ba" e "ka" degli

egizi, piuttosto che con le idee cristiane di anima, nelle quali è già insito un tentativo di concepire filosoficamente una sostanza individuale metafisica. La mia concezione dell'anima è invece puramente fenomenologica e non ha assolutamente nulla a che fare con questo. Io non faccio del misticismo psicologico, ma cerco soltanto di intendere scientificamente i fenomeni psicologici primordiali sui quali si fonda la credenza nell'anima. Siccome il complesso dei fenomeni che ho chiamato Animus e Anima corrisponde assai bene a ciò che tutti i tempi e tutti i popoli hanno descritto come «anima», così non stupisce che ambedue i complessi siano accompagnati da un'atmosfera straordinariamente mistica, non appena si penetri un po' più addentro nei loro contenuti. Dove l'Anima è proiettata nasce subito una singolare sensazione storica, che Goethe riveste delle parole: «Ah, in tempi remoti sei stata la mia sorella o la mia sposa» (5). Rider Haggard e Benoit si rifanno alla Grecia e all'Egitto, per soddisfare l'inevitabile senso storico. Secondo la mia esperienza, all'Animus manca, cosa assai singolare, questa specie di storicismo mistico. Vorrei quasi dire che esso si occupa maggiormente del presente e del futuro. Ha piuttosto tendenze nomotetiche, parla volentieri di come le cose dovrebbero essere, o perlomeno esprime concetti apodittici su cose che sono per l'appunto alquanto oscure e controverse, e in maniera talmente determinata da liberare la donna da ogni ulteriore e forse troppo penosa riflessione.

Ancora una volta non riesco a spiegarmi questa differenza se non come una compensazione per contrasto. L'uomo, nella sua coscienza, fa piani e cerca di creare il futuro, mentre è specificamente femminile rompersi la testa per sapere chi era la prozia di quel Tizio. Questa tendenza femminile alle genealogie viene in luce molto chiaramente nel libro di Rider Haggard, dove è espressa con un sentimentalismo tutto inglese, mentre in Benoit la stessa tendenza è unita al sapore piccante della "cronique familiale et scandaleuse". L'accenno all'idea di reincarnazione in forma di sentimento irrazionale è assai

fortemente legata con l'Anima, mentre la donna, se è il caso, confessa tali sentimenti a sé stessa coscientemente, se non è troppo soggetta al razionalismo maschile.

Il senso storico ha sempre il carattere dell'importanza e della fatalità, e perciò conduce direttamente ai problemi dell'immortalità e del divino. Perfino nel razionalista e scettico Benoit i morti per amore vengono conservati per l'eternità mediante un metodo di mummificazione particolarmente efficace, per non parlare del fertile misticismo di Rider Haggard in "The Return of She", un documento psicologico di prim'ordine.

Poiché l'Animus di per sé non è un sentimento né una tendenza, l'aspetto qui descritto gli manca completamente, eppure, nella sua più profonda essenza, è anch'esso storico. Per l'Animus non ci sono purtroppo, buoni esempi letterari, sia perché le donne scrivono meno che gli uomini, sia anche perché quando scrivono sembrano mancare di una certa sincera introspezione, o perlomeno preferiscono conservare i risultati di questa introspezione in un altro cassetto, forse proprio perché non vi è legato alcun sentimento. Conosco solo un documento impregiudicato di questo genere, la novella "The Evil Vineyard" di Marie Hay. In questo racconto senza pretese spicca il momento storico dell'Animus, sebbene sia abilmente velato in una maniera che nell'autrice non era certo intenzionale.

L'Animus consiste nella promessa inconscia, esistente a priori, di un giudizio irriflesso. L'esistenza di questo giudizio può esser riconosciuta soltanto dall'atteggiamento che la coscienza assume rispetto a certe cose. Ve ne darò un piccolo esempio. Una madre circondava suo figlio di solenni cure e gli attribuiva una sproporzionata importanza, con il risultato che poco dopo la pubertà egli divenne un nevrotico. Il motivo di questo atteggiamento insensato non era a prima vista riconoscibile. Solo a una più precisa indagine risultò l'esistenza di un dogma inconscio che suonava così: mio figlio è il futuro Messia. E' questo un caso comunissimo dell'archetipo dell'eroe assai diffuso

fra le donne, che viene proiettato o sul padre, o sul marito, o sul figlio, sotto forma di un'idea che poi regola inconsciamente la condotta. Esempio assai bello e universalmente conosciuto è quello di Annie Besant, che aveva pure scoperto un redentore.

Nel racconto di Marie Hay l'eroina fa impazzire suo marito con il proprio contegno, fondato sulla premessa inconscia e mai espressa che egli sia un orribile tiranno che la tiene prigioniera, pressappoco come... Chi si nasconde dietro questo «come» lasciato in sospeso esso lo lascia immaginare a suo marito, il quale poi scova la figura di un tiranno del Cinquecento adatta all'uopo e ci perde il senno. All'Animus non manca dunque affatto il carattere storico. Ma esso si manifesta in una forma fondamentalmente differente da quella dell'Anima. E parimenti nel problema religioso dell'Animus, nell'uomo l'aspetto critico prevale su quello emotivo.

Per concludere vorrei ancora osservare che l'Animus e l'Anima non sono le sole figure autonome o «anime» dell'inconscio. Ma in pratica sono le più prossime e le più importanti. Tuttavia, siccome mi preme di illustrare ancora un altro lato del problema relativo al legame con la terra, mi sarà forse lecito abbandonare questo difficile terreno di sottilissima esperienza interiore e volgermi a quell'altro lato, dove non scruteremo più a fatica entro sfondi oscuri, ma guarderemo fuori nel vasto mondo delle cose quotidiane.

Il legame con la terra, che nel corso dello sviluppo ha formato l'anima umana, esplica ancor oggi, quasi sotto i nostri occhi, la stessa azione. Trasferiamo col pensiero una porzione considerevole di una qualsiasi razza europea su suolo straniero e in altro clima: dovremo attenderci che questo gruppo umano, anche senza mescolarsi con sangue straniero, subirà nel corso di alcune generazioni certi mutamenti di natura psichica e forse anche fisica. L'esempio più prossimo a noi sono gli ebrei, che nei vari paesi europei presentano notevoli differenze, attribuibili al carattere del popolo ospite. Non è difficile distinguere gli ebrei spagnoli da quelli nordafricani, gli ebrei tedeschi dagli ebrei

russe. Si possono perfino distinguere fra di loro gli ebrei delle varie regioni della Russia, il tipo polacco da quello cosacco e dal tipo della Russia settentrionale. Malgrado la somiglianza razziale esistono notevoli differenze, le cui ragioni sono oscure. E' assai difficile determinare esattamente tali differenze, benché un buon conoscitore di uomini le avverta immediatamente.

Ma il massimo esperimento di «trapianto» di una razza è nell'età moderna la colonizzazione del continente nordamericano con popolazioni in prevalenza germaniche. Essendo le condizioni climatiche molto varie, ci si dovrebbero attendere le più svariate modificazioni del primitivo tipo razziale. La mescolanza col sangue indiano è scarsissima e non ha importanza. Boas crede di aver dimostrato che già nella seconda generazione degli immigrati si siano manifestate alcune modificazioni anatomiche, soprattutto della misura del cranio. Si forma comunque, negli immigrati, il tipo yankee, la cui somiglianza col tipo indiano è tale che io, quando mi recai per la prima volta nel Middlewest, vedendo uscire da una fabbrica una colonna di molte centinaia di operai, dissi al mio accompagnatore di non aver mai pensato che fosse così alta la percentuale di sangue indiano. Al che quello rispose ridendo di esser pronto a scommettere quanto io volessi che in tutte quelle centinaia di persone messe insieme non c'era una sola goccia di sangue indiano. Ciò avvenne molti anni fa, quando io non avevo ancora alcuna idea della singolare indianizzazione della popolazione americana. Questo mistero mi si svelò solo più tardi, dopo che ebbi preso in trattamento analitico numerosi pazienti americani: ne risultarono allora notevoli differenze rispetto agli europei.

Fui anzitutto colpito dal grande influsso esercitato dal negro, influsso psicologico indubbiamente, senza mescolanza di sangue. Le manifestazioni emotive dell'americano, e in primo luogo la sua risata, possono esser ben studiate nei supplementi illustrati dei giornali americani. L'inconfondibile risata alla Roosevelt trova la sua forma originaria nel negro americano. La

caratteristica andatura relativamente dinoccolata o ancheggiante che si osserva così frequentemente tra le americane proviene pure dal negro. La musica americana trae la sua principale ispirazione dal negro, e anche la danza. Le manifestazioni del sentimento religioso quali i "revival meetings" (gli "Holy

Rollers" e simili mostruosità) subiscono fortemente l'influenza del negro; e la famosa ingenuità americana nelle sue forme gradevoli e sgradevoli può esser facilmente paragonata all'infantilità del negro. Il temperamento di solito straordinariamente vivace, che si palesa non solo nel gioco del baseball, ma anche in una straordinaria loquacità, di cui è esempio l'infinito fiume di chiacchiere dei giornali americani, non deriva certo dagli antenati germanici, ma somiglia piuttosto al "chattering" del villaggio negro. La quasi assoluta mancanza di intimità e la socievolezza di massa, che tutto inghiotte, ricordano la vita primitiva nelle capanne aperte, con piena identità di tutti gli appartenenti alla stessa tribù. A me pareva che in tutte le case americane le porte fossero sempre aperte, così come nelle cittadine di campagna americane non si trovano siepi fra i giardini: tutto sembra avvenire per strada.

E' certo difficile distinguere particolarmente che cosa e da mettere in conto alla simbiosi col negro e che cosa sia da attribuire alla circostanza che l'America è ancor sempre una "pioneering nation" su suolo vergine. Ma tutto sommato è innegabile il notevole influsso dei negri sul carattere generale del popolo.

Anche in altri paesi si può osservare questo contagio da parte dei primitivi, ma non in questa misura e non in questa forma. In Africa, per esempio, il bianco è in trascurabile minoranza e deve difendersi, osservando rigide forme sociali, dal cosiddetto "going black", dal pericolo di assimilarsi al negro. Se soggiace all'influenza dei primitivi è senz'altro perduto. Invece in America i negri, per il loro scarso numero, non costituiscono un fattore degenerativo, ma esplicano un'influenza caratteristica, che in complesso non può affatto esser detta sfavorevole, se

proprio non si ha una fobia per il jazz.

Lo strano è che non si nota che poco o nulla di indiano. Eppure le somiglianze fisiognomiche a cui abbiamo accennato prima non ricordano l'Africa, ma sono specificamente americane. Forse che il corpo reagisce all'America e l'anima all'Africa? A questa domanda debbo rispondere che solo le maniere risentono l'influsso negro, ma che quanto all'anima la questione è ancora da studiare.

E' naturale che nei sogni dei miei pazienti americani la figura del negro abbia non poca importanza, quale espressione del lato inferiore della loro personalità. Un europeo, in casi simili, sognerebbe vagabondi o altri rappresentanti dei bassi strati sociali. Ma la grande maggioranza dei sogni, specialmente quelli che vengon fuori al principio di un trattamento analitico, sono superficiali. Solo nel corso di analisi più estese e più profonde ci si imbatte in simboli che sono in relazione con l'indiano. La tendenza progressiva dell'inconscio (il suo motivo eroico, in altre parole) sceglie per simbolo l'indiano. Così alcune monete dell'Unione portano raffigurata una testa d'indiano, che ha il significato di un omaggio reso all'indiano, prima odiato e ora indifferente. Ed è in pari tempo un'espressione del fatto ora citato, che il motivo eroico americano ha scelto l'indiano come figura ideale. Non verrebbe certo in mente a nessun governo americano di mettere sulle monete la testa di Cetewayo o di un altro eroe negro. Gli stati monarchici mettono volentieri la testa del sovrano sulle loro monete, gli stati democratici preferiscono altri simboli del loro ideale. Ho pubblicato un esempio particolareggiato di tale fantasia eroica americana nel mio libro "Trasformazioni e simboli della libido" [1912] (6). A questo potrei aggiungere dozzine di esempi simili.

L'eroe incarna sempre l'aspirazione più alta e più forte, o almeno ciò che questa aspirazione dovrebbe essere e quindi anche l'obiettivo che più di tutti si vorrebbe raggiungere. E' perciò essenziale vedere in quale tipo di fantasia il motivo dell'eroe prenda corpo. Il concetto americano dello sport è ben

lontano dal concetto bonario che se ne ha in Europa. Soltanto i rituali indiani di iniziazione possono gareggiare con la crudeltà e la rudezza di un rigoroso allenamento sportivo americano. Le gesta degli sportivi americani sono perciò meravigliose. In tutto quello che l'americano vuole realmente compiere l'indiano; nella straordinaria concentrazione su un certo scopo, nella tenacità con cui lo si persegue, nella sopportazione imperterrita di gravissime difficoltà si manifestano nel loro pieno valore tutte le leggendarie virtù dell'indiano (7).

Il motivo dell'eroe ha a che fare non solo con l'atteggiamento generico riguardo alla vita, ma anche con il problema religioso. Un atteggiamento assoluto è sempre un atteggiamento religioso, e dovunque un uomo diventa assoluto, ivi si manifesta la sua religione. Nei miei pazienti americani ho trovato che la loro figura dell'eroe possiede anche l'aspetto religioso indiano. La più importante figura delle forme religiose indiane è quella dello sciamano, medico ed esorcista. La prima trovata americana in questo campo, divenuta importante anche per l'Europa, fu lo spiritismo, la seconda fu la Christian Science insieme ad altre forme analoghe di "mental healing". La Christian Science è un rituale esorcistico: i demoni della malattia vengono scacciati, al corpo riluttante vengono cantate le formule opportune, e la religione cristiana, che corrisponde a un grado di cultura superiore, viene sfruttata per operare guarigioni magiche. La povertà di contenuto spirituale è spaventevole, ma la Christian Science è viva, possiede un vigore profondamente radicato nella terra americana, e opera quei miracoli che invano si richiederebbero alle Chiese ufficiali.

Non c'è paese al mondo dove la frase a effetto o formula magica chiamata slogan possieda maggiore efficacia che in America. L'europeo ne ride, ma dimentica che la potenza magica della parola muove le montagne. Perfino il suo Cristo fu una parola, il Verbo. A noi questa psicologia è divenuta estranea, ma nell'americano è viva. Perciò non sappiamo che cosa farà ancora l'America.

L'americano ci offre quindi uno strano quadro: un europeo con maniere di negro e con anima di indiano. Divide la sorte di tutti gli usurpatori di terre straniere: certi primitivi australiani ritengono che non ci si possa appropriare del suolo altrui, perché qui abitano gli spiriti degli antenati dello straniero, e questi spiriti potrebbero incarnarsi nei figli dell'invasore nati nel paese conquistato. C'è qui una grande verità psicologica. La terra straniera assimila i conquistatori. Diversamente dai conquistatori latini dell'America centrale e meridionale, i nordamericani hanno mantenuto con rigorosissimo puritanesimo il livello europeo, ma non hanno potuto impedire che le anime dei loro nemici indiani divenissero le loro anime. La terra vergine ha dappertutto la proprietà di far scendere almeno l'inconscio del conquistatore al livello dell'abitante autoctono. Così nell'americano esiste una distanza fra coscienza e inconscio quale non si riscontra nell'europeo, una tensione tra un alto livello culturale cosciente e un'immediata primitività inconscia. Ma questa tensione è un potenziale psichico che conferisce all'americano uno spirito di intraprendenza non ostacolato da nulla, e un entusiasmo veramente invidiabile, ignoto a noi europei. Appunto perché siamo ancora in possesso degli spiriti dei nostri antenati, cioè perché tutto in noi è storicamente condizionato, noi siamo bensì in contatto col nostro inconscio, ma siamo prigionieri proprio di questo contatto e talmente impigliati nella nostra condizionatezza storica, che occorrono gravissime catastrofi perché ci decidiamo, per esempio, a non comportarci più in politica come cinquecento anni fa. Il contatto con l'inconscio ci avvince alla nostra terra e ci rende duri da smuovere, il che certamente non è un vantaggio nei riguardi della capacità di progredire e di ogni altra forma di desiderabile mobilità. Ma non vorrei dir troppo male del nostro rapporto con la buona Madre Terra. "Plurimi pertransibunt", ma chi rimane attaccato alla sua terra ha "durata". Esser lontani dall'inconscio e quindi dalla condizionatezza storica significa "mancare di radici". Questo è il

pericolo che minaccia il conquistatore di un suolo straniero; ma è anche un pericolo per il singolo se, identificandosi unilateralmente con qualche «-ismo», perde il nesso con l'oscuro fondo originario materno della terra da cui è cresciuto.

4. IL PROBLEMA AMOROSO DELLO STUDENTE

[Titolo originale: "Das Liebesproblem des Studenten". Conferenza tenuta agli studenti dell'Università di Zurigo nel 1924 e pubblicata per la prima volta in traduzione inglese con il titolo "The Love Problem of the Student" in: «Contributions to Analytical Psychology» (Londra e New York 1928). La versione tedesca originale apparve in: "Der Einzelne in der Gesellschaft", «Studienausgabe» (Walter, Olten 1971). Traduzione di Maria Anna Massimello.]

Signore e signori!

non è a cuor leggero, credetemi, che mi accingo a introdurre la vostra discussione sul problema amoroso dello studente con una relazione di tono informativo generale. Un dibattito di questo tipo è inconsueto e piuttosto impegnativo se lo si vuole affrontare con la dovuta serietà, consapevoli delle responsabilità che esso comporta.

L'amore è sempre un problema, in qualunque periodo della vita dell'uomo. Nell'infanzia il problema è l'amore dei genitori, per l'anziano il problema nasce dal modo in cui ha impiegato il suo amore. L'amore è una delle grandi forze del destino, che si estendono dal cielo sino all'inferno. Così, a mio avviso, esso va inteso, se si vuole in qualche modo venire a capo della sua reale problematica. Il problema dell'amore è di smisurata ampiezza e di incredibile complessità; non si limita a questa o a quella sfera della vita, ma fa capolino in ogni aspetto dell'esistenza umana. Si tratta di una questione etica, sociale, psicologica, filosofica, estetica, religiosa, medica, giuridica e fisiologica, per citare soltanto alcune sfaccettature di questo fenomeno così variegato. L'intrecciarsi dell'amore con tutte le forme dell'esistenza, in

quanto modi di vivere generali, ovverosia collettivi, costituisce tuttavia una difficoltà minima in confronto con il fatto che l'amore è anche un problema eminentemente individuale. Questo sta a significare che, sotto tale profilo, ogni criterio o regola generale perde la sua validità, proprio come succede per le convinzioni religiose, le quali, anche se vengono continuamente ricodificate nel corso storico degli avvenimenti, tuttavia in quanto fenomeno originario costituiscono sempre un'esperienza individuale, che non si piega ad alcuna regola estrinseca.

Un aggravio non indifferente per la nostra discussione è costituito anche dal termine stesso «amore». Che cosa non viene indicato con questa parola! Se incominciamo dal più sublime mistero della religione cristiana, ci imbattiamo poi, scendendo via via più in basso, nell'«amor Dei» di Origene, nell'«amor intellectualis Dei» di Spinoza, nel platonico «amor dell'Idea», nel «divino amore» dei mistici; nella sfera dell'umano siamo quindi introdotti dalle parole di Goethe:

"Dormono gli impeti veementi
ora e le azioni scatenate.
L'amore per gli uomini ora
si leva si leva l'amore di Dio" (1).

In questa sfera troviamo l'"amore per il prossimo", nelle sue sfumature di pietà cristiana o di compassione buddhista, la filantropia e l'"assistenza sociale"; li affiancano l'"amor patrio" e l'amore per altre istituzioni ideali come la Chiesa e così via. A questo punto si inserisce l'amore dei genitori, soprattutto l'"amor materno", e poi l'"amore per i bambini". Con l'"amore coniugale" abbandoniamo il campo dello spirito ed entriamo in una sfera intermedia, che si estende tra spirito e istinto, dove da un lato la pura fiamma dell'Eros si attizza alla brace della sessualità e dall'altro forme ideali d'amore, come l'amore parentale, l'amor patrio, l'amore per il prossimo si mescolano

con l'avidità di potere personale, con la volontà di possesso e di dominio. Con ciò non si deve dire però che ogni contatto con la sfera dell'istinto comporti necessariamente una degradazione dell'amore. Al contrario: la bellezza e l'autenticità della forza d'amore si dimostreranno tanto più perfette, quanto maggiore sarà la porzione di istinto che essa può comprendere in sé. Ma quanto più l'istinto soffoca invece l'amore, tanto più affiora l'animalità. Così l'"amore tra sposa e sposo" può essere tale da farci dire insieme a Goethe:

"Quando uno spirito possente
abbia attirato a sé
gli elementi, non c'è
angelo che divida
la duplice natura
congiunta in unità.
Solo l'Amore eterno
la potrebbe disgiungere" (2).

Non sempre si tratta però necessariamente di un amore di tal genere; può essere anche del tipo a proposito del quale Nietzsche afferma: «Due animali si sono riconosciuti.» L'amore degli innamorati si spinge ancora più in profondità. Se manca la cerimonia di fidanzamento e la promessa di una vita in comune, al loro posto può subentrare, a trasfigurare questo amore, la bellezza dell'elemento fatale e tragico. Di solito e però l'istinto ad avere la prevalenza, con il suo oscuro ardore o i suoi guizzi di fuoco di paglia.

La parola «amore» non ha però ancora trovato i suoi confini. Si parla di amore e si intende l'atto sessuale ad ogni livello: dal coito coniugale, sanzionato dallo stato civile, fino al bisogno fisiologico di scaricarsi, che spinge l'uomo a volgersi alla prostituta e al nudo commercio che costei compie - o è costretta a compiere - dell'amore.

Si parla anche di «amore per i fanciulli», espressione con

cui si intende l'omosessualità, la quale dai tempi della Grecia classica ha perduto tuttavia lo smalto di una istituzione sociale ed educativa, e ora come cosiddetta «perversione» trascina un'esistenza stentata, penosa e angosciata, per quanto riguarda il genere maschile. Nei paesi anglosassoni, invece, pare che l'omosessualità femminile abbia di recente acquistato un significato che supera quello del semplice lirismo saffico: essa sembra in qualche modo servire al progetto dell'organizzazione sociale e politica delle donne, quale corrente sotterranea di stimolo, allo stesso modo in cui la "polis" greca poté sorgere grazie anche a un sostanziale apporto dell'omosessualità maschile.

La parola «amore» deve ancora essere sfruttata per coprire tutte le "perversioni sessuali". Esiste un "amore incestuoso", un "autoerotismo (3) onanistico", che va sotto il nome di narcisismo. Nell'«amore» si fa anche rientrare, accanto ad ogni morbosa nefandezza sessuale, anche quella cupidigia che ha degradato l'uomo al livello dell'animale o della macchina.

Ci troviamo dunque in una condizione piuttosto svantaggiata per avviare la discussione su una materia e un concetto di estensione assolutamente illimitata e di altrettanto sconfinata vaghezza. Si sarebbe propensi, perlomeno al fine dell'odierno dibattito, a limitare il concetto di amore, per esempio, al problema di come i giovani studenti si debbano porre e atteggiare nei confronti della sessualità. Questa limitazione, tuttavia, si è resa ora impossibile, perché anche tutti gli aspetti che ricordavo prima rientrerebbero appunto nella questione, dal momento che anche nel problema amoroso dello studente rientrano, quali fattori attivi, tutti i significati della parola «amore».

Naturalmente possiamo accordarci a discutere il problema medio, ossia a parlare di come il cosiddetto uomo normale si dovrebbe comportare in date condizioni. A prescindere dal fatto che l'uomo normale non esiste, è possibile tuttavia riscontrare tra individui dei tipi più svariati somiglianze sufficienti perché il

problema presenti un numero tale di aspetti comuni da consentire di parlare di possibilità medie. Come sempre, anche a questo riguardo la soluzione pratica del problema è determinata da due fattori: da un lato le esigenze e le capacità dell'individuo, dall'altro le condizioni ambientali.

E' certo compito del relatore fornirvi una visione d'insieme delle questioni da discutere. Ma, ovviamente, questo può accadere soltanto se io posso, in qualità di medico, dare un resoconto obiettivo della situazione reale e se mi è consentito astenermi da quella retorica scipita e moralistica che vorrebbe stendere su tutta questa materia i veli del pudore e dell'ipocrisia. Inoltre, non sono qui per dirvi quello che dovrete fare. Questi consigli li lascerò a coloro che sanno sempre che cosa è meglio per gli altri.

Gentili signori! Il nostro tema riguarda il «problema amoroso dello studente» e io ritengo che questa formulazione - «problema amoroso» - concerna la relazione reciproca tra i sessi e perciò non vada fraintesa nel senso del «problema sessuale dello studente». In questo modo si ottiene pure una sostanziale limitazione del tema poiché la questione sessuale rientrerebbe nella discussione solo in quanto è un problema d'amore, ossia di relazione. Escludiamo perciò tutti quei fenomeni sessuali che non hanno nulla a che fare con una relazione, e cioè le perversioni sessuali (ad eccezione dell'omosessualità), l'onanismo e i rapporti sessuali con prostitute. Non escludiamo l'omosessualità perché essa è molto spesso un problema relazionale, viceversa escludiamo la prostituzione perché d'ordinario non è un problema relazionale, sebbene si diano alcune eccezioni in questo senso, che però confermano la regola.

La soluzione media del problema amoroso è costituita principalmente, come saprete, dal matrimonio. Ma l'esperienza insegna che questa verità statistica non vale però per gli studenti. La causa più ovvia di questo fatto è che lo studente normalmente non può metter su casa per ragioni d'ordine finanziario. Un altro motivo è dato dalla giovane età della

maggior parte degli studenti maschi, che non tollera ancora la fissazione sociale imposta dal matrimonio: in parte per via degli studi ancora da terminare, in parte per il bisogno di libertà e per la necessità, ad esso conseguente, di potersi muovere senza limitazioni. Altri fattori sono costituiti dall'immaturità psichica, dal legame infantile alla famiglia d'origine, dall'insufficiente sviluppo della capacità di amare e del senso di responsabilità, dalla mancanza di esperienza del mondo e della vita, dalle illusioni tipiche della giovinezza e così via. Un motivo da non sottovalutare è anche la saggia ritrosia della donna, nel caso specifico, della studentessa. Ella aspira in primo luogo a completare i propri studi e a intraprendere una professione, e si astiene perciò dal matrimonio, in special modo dal matrimonio con uno studente che, finché rimane tale, non costituisce, per tutte le suddette ragioni, un oggetto matrimoniabile che ella possa desiderare. Un altro motivo, essenziale, della rarità di tali matrimoni è il problema dei figli. La donna che si sposa vuole di solito un figlio, mentre l'uomo può resistere più a lungo senza averne. Un matrimonio senza figli non ha nulla di allettante per una donna. Ella perciò preferisce attendere.

In questi ultimi tempi, tuttavia, i matrimoni tra studenti sono diventati un tantino più frequenti, da un lato in conseguenza di certi mutamenti psicologici avvenuti nella coscienza moderna, dall'altro in seguito alla maggiore diffusione dei metodi contraccettivi, che rendono possibile differire volontariamente il concepimento. I mutamenti psicologici che, tra l'altro, hanno determinato il fenomeno del matrimonio tra studenti, sono scaturiti probabilmente dai rivolgimenti spirituali degli ultimi decenni, di cui noi contemporanei non siamo ancora in grado di cogliere la portata in tutta la sua profondità. Noi possiamo soltanto constatare che, in seguito alla maggiore diffusione della mentalità e delle conoscenze scientifiche, è mutata anche la concezione del problema amoroso. Anzitutto l'obiettività scientifica è riuscita ad accostare tra loro l'idea, consacrata dal tabù, dell'uomo in quanto essere superiore e l'idea

dell'uomo in quanto essere naturale, rendendo possibile all'"Homo Sapiens" l'inserimento nel sistema della natura. Tale mutamento non presenta soltanto un lato intellettuale, ma ha anche un aspetto emotivo. Una simile opinione agisce sul sentimento del singolo individuo: egli si sente difatti svincolato dall'isolamento della sua vocazione metafisica e dalle relative categorie morali, che erano caratteristiche della coscienza medievale del mondo. Questa liberazione si accompagna anche alla caduta di quei tabù che avevano determinato l'isolamento dell'uomo dal seno della natura, e cioè i giudizi morali, che in ultima analisi trovavano ancor sempre le loro radici nella relativa metafisica religiosa. Nell'ambito del sistema morale tradizionale ognuno sa benissimo perché il matrimonio sia «giusto» e perché ogni altra forma d'amore sia al contrario degna di esecrazione; al di fuori del sistema, invece, nella grande palestra e arena della natura, dove l'uomo si sente il membro più geniale della grande famiglia degli animali e dove forse ha già nuovamente dimenticato il disprezzo verso l'animale e il suo svuotamento di ogni spiritualità (tipici del Medioevo) occorre che egli torni a orientarsi da capo. La perdita dei vecchi parametri di giudizio comporta in primo luogo un caos morale: si mettono in dubbio le forme di moralità che erano state valide sino a quel momento, si principia a discutere su temi che erano stati sino ad allora coperti dal pregiudizio morale, si indaga con maggiore disinvoltura nei fatti reali, si prova un imperioso bisogno di chiarirsi le idee in materia d'esperienza, si vuole sapere e si desidera comprendere. Gli occhi della scienza sono terribilmente penetranti, non si peritano di frugare nelle torbidezze morali e nei recessi più sudici. L'uomo d'oggi non può più accontentarsi dei giudizi tradizionali, ma vuol sempre conoscerne i motivi. E questa indagine lo porta a stabilire nuovi criteri di giudizio.

Uno di questi punti di vista moderni è l'importanza attribuita al "valore dell'igiene". La discussione più aperta e concreta dei problemi sessuali ha anche contribuito, infatti, a diffondere maggiormente la conoscenza degli enormi danni e

pericoli delle malattie veneree. Al vecchio senso di colpa morale si è sostituito il dovere di occuparsi consapevolmente di salvaguardare la propria salute. Tale processo di risanamento morale, tuttavia, non è ancora progredito a un punto tale da consentire alla coscienza pubblica di sottoporre coloro che sono affetti da malattie veneree contagiose alle medesime misure precauzionali pubbliche che si prendono nel caso di altri malati infettivi. Le malattie veneree difatti rimangono pur sempre malattie «disdicevoli», al contrario del vaiolo o del colera, che sono invece moralmente inappuntabili. Una futura e migliore umanità troverà semplicemente ridicole tali distinzioni.

A prescindere dalle malattie veneree, l'ampio dibattito sui problemi sessuali ha portato in primo piano nella coscienza sociale la straordinaria importanza della sessualità in tutte le sue implicazioni psichiche. Buona parte di questo lavoro è stato compiuto dalla ricerca psicoanalitica degli ultimi venticinque anni, di cui molto si è parlato. A proposito dell'aspetto psicologico della sessualità, che è di enorme rilevanza, non è più possibile oggi cavarcela con una battuta sconda o con un'indignazione moralistica. Si incomincia a porre tale questione nel novero dei grossi problemi e a farne oggetto di discussione con una serietà che è commisurata alla sua importanza. Ne consegue, naturalmente, che si mettono in dubbio principi i quali sino a ora venivano dati per scontati. Per esempio si incomincia a non essere più del tutto certi che la sessualità sancita legalmente sia l'unica possibile da un punto di vista morale e ci si domanda se tutte le altre forme di sessualità siano effettivamente da rigettare in blocco. Le argomentazioni pro e contro perdono a poco a poco la loro acredine morale, nella discussione si intrufolano punti di vista pragmatici e alla fine si incomincia a scoprire che il tradizionale concetto di legittimità non è di per sé sinonimo di elevatezza morale.

I problemi coniugali, con il loro sfondo spesso molto fosco, sono diventati materia da romanzo. Mentre i romanzi di vecchio stile si concludevano con un felice fidanzamento o matrimonio,

il romanzo moderno prende l'avvio sovente dopo le nozze. In questi prodotti di letteratura amena, che possono capitare in mano a chiunque, i problemi più intimi vengono trattati con una disinvoltura spesso addirittura penosa, senza parlare poi della vera e propria marea di pubblicazioni più o meno direttamente pornografiche. Un libro di divulgazione scientifica quale "La questione sessuale" di August Forel non solo presenta un'enorme diffusione, ma ha pure trovato non pochi imitatori. Nelle pubblicazioni scientifiche è apparsa tutta una serie di opere che superano non soltanto per mole, ma anche per approfondimento del contenuto quel vecchio volumetto sulla "Psicopatologia sessuale" di Krafft-Ebing, in una maniera che trenta o quarant'anni fa sarebbe stata inconcepibile.

Questi fenomeni ormai così generali e al tempo stesso generalmente noti sono un segno dei tempi. Rendono possibile ai giovani d'oggi cogliere il problema della sessualità in tutto il suo rilievo, in modo molto più precoce e più radicale di quanto non sarebbe stato possibile vent'anni fa. Non pochi sono coloro che considerano malsano questo occuparsi precocemente del problema sessuale, quasi fosse una sorta di degenerazione metropolitana. Negli "Annalen der Naturphilosophie" (Annali di filosofia della natura) di Ostwald ricordo di aver letto, circa quindici anni fa, un articolo in cui si affermava letteralmente che: «Popolazioni primitive come gli eschimesi, gli svizzeri eccetera non hanno problemi sessuali.» Non c'è bisogno di riflettere molto per capire perché mai i primitivi non abbiano problemi sessuali: oltre ai problemi dello stomaco non hanno altri problemi da rimuginare. Questi ultimi restano una prerogativa dell'umanità civilizzata. Anche se in Svizzera non abbiamo di certo metropoli, tuttavia tali problemi esistono ugualmente; perciò non credo neppure che il dibattito sui problemi sessuali sia qualcosa di malsano o addirittura di degenerato, ma vi scorgo un sintomo dell'ampio processo di trasformazione psicologica caratteristico di questo nostro tempo così ricco di cambiamenti di ogni genere. Al contrario, ritengo

invece che la vita sia tanto più sana e migliore, quanto più seriamente e radicalmente venga dibattuta questa problematica così importante per la vita e la felicità degli uomini. Non mancheranno certamente quelli che ne faranno occasione di abuso, ma questo non dipende dal problema in sé, bensì dall'inferiorità morale di costoro; e di abusi se ne sono fatti in ogni tempo e ad ogni riguardo.

E' stata proprio la serietà con cui viene presa la questione a condurre al fenomeno, prima sconosciuto, del matrimonio tra studenti, che, in quanto realtà ancora molto recente, è difficile da valutare per mancanza di dati dell'esperienza. Di matrimoni precoci se ne sono fatti nei tempi passati in gran quantità, e anche di matrimoni in condizioni molto sbilanciate dal punto di vista sociale. Perciò lo sposarsi tra studenti non è affatto impossibile di per sé. Un'altra faccenda è invece la questione dei figli. Quando tutt'e due studiano, si devono escludere bambini. Un matrimonio che venga intenzionalmente mantenuto senza figli è sempre alquanto problematico, perché i figli sono un cemento che a volte tiene, anche quando non vi sia più null'altro che unisce. Il fatto di concentrarsi sui figli in innumerevoli matrimoni mantiene vivo il sentimento di comunione che è così essenziale per la stabilità dell'unione. Dove mancano i figli, l'interesse di ognuno dei due coniugi si volge all'altro membro della coppia, il che di per sé potrebbe essere certo una buona cosa, se nella pratica non si dovesse constatare che questo occuparsi l'uno dell'altro non è, purtroppo, sempre del tutto amorevole. Ogni coniuge fa scontare all'altro la propria insoddisfazione. In tal caso è forse meglio che anche la donna studi, perché altrimenti è facile che perda ogni oggetto di interesse: ci sono molte donne che, una volta sposate, non sopportano assolutamente di non avere figli e diventano a loro volta insopportabili. Se invece anche la donna studia, avrà perlomeno uno scopo di vita abbastanza soddisfacente al di fuori del matrimonio. Una donna che sia profondamente orientata verso la maternità e che nel matrimonio miri di più ad avere dei

figli che non ad acquistare un marito, dovrebbe pensarci molto, ma molto bene prima di sposarsi con uno studente. Essa dovrebbe avere anche piena consapevolezza del fatto che il sentimento materno spesso compare in forma imperiosa solo in un secondo tempo, vale a dire dopo il matrimonio.

A proposito della precocità dei matrimoni tra studenti occorre poi compiere le medesime osservazioni che valgono per qualunque matrimonio precoce: una ragazza di vent'anni è di solito più adulta di un ragazzo di venticinque, per quanto concerne la maturità di giudizio riguardo alle persone. A venticinque anni in molti uomini la pubertà psicologica non si è ancora conclusa. La pubertà è però il periodo delle illusioni e di una limitata capacità di intendere e di volere. Questo dipende dal fatto che il ragazzo in genere rimane molto infantile sino al momento della maturità sessuale, mentre la ragazza sviluppa già molto tempo prima le finezze psichiche consone alla maturità sessuale. Nell'infantilità del ragazzo la sessualità fa irruzione spesso in modo tempestoso e brutale, mentre nella ragazza, nonostante l'avvenuta maturazione sessuale, resta ancora a lungo sopita, finché non viene destata dalla passione amorosa. Si rimane però sorpresi nel constatare che in molte donne la vera e propria sessualità, nonostante il matrimonio, rimane ancora per molto tempo allo stato virginale e diviene forse consapevole solo quando la donna si innamora di un altro uomo. E' per questo motivo che tantissime donne non capiscono assolutamente nulla della sessualità maschile: proprio perché sono totalmente inconsapevoli della propria sessualità. Le cose vanno ben diversamente per l'uomo: la sessualità gli si impone e lo riempie di furie, di necessità e di conflitti. E' raro che qualche ragazzo sfugga al problema penoso e angosciante dell'onanismo, mentre spesso è possibile che una ragazza lo pratichi per anni, senza sapere che cosa stia facendo. Nell'uomo, l'esplosione della sessualità determina un violento mutamento psicologico. Egli dispone d'un tratto della sessualità dell'adulto, mantenendo però ancora l'anima di un bambino. Come un torrente devastante di

sudicerie spesso l'ondata di fantasie oscene e i crudi discorsi adolescenziali tra compagni si riversano su tutti i più delicati sentimenti infantili e li sommergono talvolta per sempre. Si affacciano inattesi conflitti e il giovane viene colto da tentazioni di ogni sorta che ne occupano la fantasia. L'assimilazione psichica del complesso sessuale gli procura le più tormentose difficoltà, anche se egli non è consapevole del problema. La maturazione sessuale comporta notevoli modificazioni anche del corpo e del suo metabolismo, come si può notare per esempio nell'acne puberale, un'eruzione di pustole sul viso che si può riscontrare di frequente. In modo analogo anche la psiche del giovane subisce una scossa e perde il proprio equilibrio. A quest'età il giovane alimenta illusioni di ogni sorta che sono sempre espressione di una perdita dell'equilibrio psichico e che per molto tempo gli renderanno impossibile acquisire una stabilità e maturità di giudizio. Il suo gusto, i suoi interessi e i suoi progetti muteranno ancora parecchie volte. E' possibile che d'un tratto egli s'innamori perdutamente di una ragazza e che poi quindici giorni dopo non riesca più neppure a capire come possa mai essergli venuta in mente una cosa del genere. Nutre tali e tante illusioni che ha proprio bisogno di prendere simili cantonate per poter acquisire piena consapevolezza dei propri gusti e del proprio giudizio personale. A questa età egli compie ancora esperimenti con la vita: deve farlo per potersi formare giudizi corretti. Ma non esistono esperimenti privi di passi falsi e di errori. Ecco perché la maggior parte degli uomini ha avuto qualche esperienza sessuale prima di sposarsi. Nell'adolescenza si tratta spesso di esperienze omosessuali, che sono molto più frequenti di quanto non si creda comunemente; più tardi saranno esperienze eterosessuali, non sempre della miglior specie. Quanto meno, infatti, il complesso sessuale è assimilato alla totalità della personalità, tanto più rimane autonomo e istintivo; la sessualità diventa allora puramente animalesca e non conosce distinzioni psichiche. La donna più scadente può andar già bene, basta soltanto che sia una donna con tutti i suoi bravi

caratteri sessuali secondari. Da un passo falso di questo tipo non si possono necessariamente trarre conclusioni sul carattere definitivo dell'uomo in questione, perché questa esperienza può essere avvenuta in un periodo in cui il complesso sessuale era ancora scisso da ogni influenza della psiche. E' comunque vero che ripetute esperienze di questo tipo hanno un influsso deleterio sulla formazione della personalità, fissando durevolmente, mediante l'abitudine, la sessualità a uno dei gradini più bassi, per cui essa diviene inaccettabile alla personalità morale. Ne consegue che l'individuo in questione diventa esteriormente un cosiddetto rispettabilissimo marito, ma sul piano morale alimenta, o perlomeno rimuove, fantasie sessuali molto profonde, le quali però possono tornare a sbucar fuori nella loro forma originaria in un'avventura estiva, con grande stupore dell'ignara consorte, ammesso che essa si accorga di qualcosa. Non è raro in tali casi anche un precoce raffreddamento dei sentimenti verso la moglie. Spesso la donna è frigida sin dall'inizio del matrimonio, perché la sua sensibilità non è in sintonia con questo tipo di sessualità del marito. L'insicurezza di giudizio, propria dell'uomo che si trovi nell'età della pubertà psichica, dovrebbe indurlo a ponderare molto bene la scelta precoce di una compagna.

Passiamo ora a considerare le altre forme di relazione tra i due sessi che sono usuali nell'età degli studi. Come sapete, le tipiche «relazioni» tra studenti sono frequenti principalmente nelle grandi università straniere. Questi legami hanno una certa stabilità e in alcuni casi anche un certo contenuto psichico, vale a dire che non si basano solo sulla sessualità ma in parte anche sull'amore. A volte si danno anche dei casi in cui la «relazione» porti in seguito al matrimonio. Questo rapporto si trova perciò su un piano notevolmente più elevato della prostituzione. Esso è limitato però, di solito, a quegli studenti che furono accorti nello scegliersi i propri genitori; si tratta in generale di una questione di portafoglio, perché le ragazze in questi casi dipendono perlopiù dall'aiuto finanziario del loro amante, senza che

peraltro si possa dire che vendono per denaro il loro amore. Spesso una relazione di questo tipo ha per la ragazza il significato di un bell'episodio in un'esistenza altrimenti povera e priva d'affetto, per l'uomo di una prima intima conoscenza con il sesso femminile e di un ricordo su cui ritornerà con commozione anche in età avanzata. Sovente, tuttavia, in una simile relazione non si trova nulla di prezioso, in parte a causa della grossolana ricerca di piacere da parte dell'uomo, della sua dissipatezza e freddezza di sentimenti, in parte per via della sciocchezza, leggerezza e volubilità della ragazza.

Su queste «relazioni» tuttavia pende sempre la spada di Damocle della caducità, che impedisce la realizzazione di valori più elevati. Si tratta solo di episodi, di esperimenti di validità molto limitata. L'elemento nocivo per la formazione della personalità, in simili relazioni, sta nell'eccessiva facilità con cui l'uomo può conquistare la donna. Ne consegue una svalutazione dell'oggetto "tout court". E' comodo per l'uomo liquidare il suo problema sessuale in un modo così semplice e irresponsabile; viene viziato da questa esperienza. Ma v'è di più: il fatto di soddisfare la propria sessualità gli toglie un certo slancio di cui dispiace notare l'assenza in un giovane. Diventa sofisticato, può aspettare e nel frattempo passare in rassegna le fanciulle del suo ceto, finché non scopra il partito a lui confacente. Quando poi si giunge alle nozze, la «relazione» viene subito troncata. Questa procedura non è salutare per lo sviluppo del carattere e inoltre il basso livello della relazione è atto a tenere la sessualità bloccata in una forma inferiore di sviluppo, che può facilmente portare a difficoltà nel matrimonio, oppure, nel caso in cui le fantasie di questo livello vengano rimosse, può dare origine a un nevrotico, o peggio ancora a un moralista.

Non è poi troppo raro che tra studenti nascano relazioni omosessuali, e questo vale per entrambi i sessi. Per quanto possa giudicare io di questo fenomeno, da noi e in generale nel continente questi legami sono più rari che in certuni altri paesi, dove gli studenti e le studentesse vivono in convitti. Non parlo

qui di quegli omosessuali, che in quanto figure patologiche sono incapaci di un reale rapporto di amicizia e che perciò non incontrano favore tra i normali, bensì di giovani più o meno normali che provano per un compagno un sentimento di amicizia talmente sviscerato, da esprimerlo anche in forma sessuale. In simili casi non si tratta di masturbazione reciproca, così comune nei ginnasi e nei convitti tra alunni di età più giovane, bensì di una forma superiore, spirituale, che merita il nome di «amicizia» nell'antico senso della parola. Se un'amicizia di questo tipo sorge tra un individuo più anziano e uno più giovane, non se ne può negare il significato educativo. Un insegnante lievemente omosessuale, per esempio, spesso deve alla sua diversità una splendida dote di educatore. Così anche la relazione omosessuale tra il più anziano e il più giovane si può rivelare di reciproco vantaggio e significare un'acquisizione per la vita. Una condizione indispensabile per la validità di una simile relazione è la fedeltà e la stabilità dell'amicizia. Ma troppo spesso esse lasciano a desiderare. Quanto più uno è univocamente omosessuale, tanto più è incline all'infedeltà e alla pura e semplice seduzione dei ragazzini. Anche laddove regnino fedeltà e vera amicizia, è facile che si producano conseguenze indesiderabili per la formazione della personalità. Un'amicizia di questo tipo comporta naturalmente un culto particolare del sentimento, ossia dell'elemento femminile nell'uomo. Egli diventa entusiasta, sentimentale, estetizzante, sensibile, in una parola: effeminato. E questo atteggiarsi a donna non si addice all'uomo.

Nell'amicizia tra donne si possono rilevare analoghi vantaggi, solo che le differenze di età e il momento educativo vi svolgono un ruolo più limitato. Essa serve principalmente allo scambio di sentimenti di tenerezza da un lato e di pensieri dall'altro. Perlopiù si tratta di donne ricche di temperamento, intellettuali, un po' mascoline, che in una siffatta relazione ricercano una protezione e una rivalsa nei confronti dell'uomo. Il loro atteggiamento verso quest'ultimo è perciò spesso di

strabiliante sicumera e di una certa sommessata arroganza. L'effetto sul carattere è di un rafforzamento dei tratti maschilini e di una perdita del fascino femminile. Spesso l'uomo ne scopre l'omosessualità, osservando come una donna siffatta lo lasci freddo come il ghiaccio.

La pratica dell'omosessualità non pregiudica, nei casi normali, una successiva attività eterosessuale. Entrambe possono perfino sussistere l'una accanto all'altra per certi periodi. Ho veduto una donna molto intelligente, che visse per tutta la vita in una relazione omosessuale e che a cinquant'anni iniziò una relazione normale con un uomo.

Tra le forme di relazione sessuale proprie del periodo studentesco occorre ancora citarne una tutta particolare, che rientra tuttavia nel novero della normalità: la relazione del giovane con una donna più anziana, che sia possibilmente sposata, o perlomeno vedova. Vi ricorderete forse di Jean-Jacques Rousseau e della sua relazione con madame de Warens. E' questo, o uno simile, il tipo di relazione che intendo. L'uomo è in tali casi di solito timido, insicuro, tormentato interiormente, in parte infantile. Ha l'esigenza di una madre. A molte donne nulla piace di più che un uomo un po' indifeso, specialmente se loro sono più vecchie ed egli è più giovane; oppure esse non amano tanto la forza, il valore o i meriti dell'uomo, quanto piuttosto i suoi errori. Trovano incantevoli i suoi infantilismi; la sua lieve balbuzie lo rende affascinante ai loro occhi; se eventualmente zoppica, suscita compassione materna e anche qualcosa di più.

Di regola è la donna che lo seduce ed egli si rincantuccia nelle sue cure materne.

Non sempre però un giovane tormentato rimane per metà bambino. Forse la sua mascolinità non sviluppata necessitava proprio di questa ridondanza di cure materne per uscire alla luce del sole. Questa donna ha significato per lui l'educazione del suo sentimento sino alla piena consapevolezza. Ha conosciuto una donna esperta del mondo e della vita, pienamente consapevole

di sé stessa, e ha avuto così l'occasione di gettare un rapido sguardo dietro le quinte del gran mondo. Ma questo vantaggio verrà conseguito soltanto da colui che supera rapidamente una relazione di questo genere; perché se dovesse perdurarvi a lungo le cure materne si trasformerebbero nella sua rovina. L'affetto materno è il veleno più maligno per colui che deve accingersi ad affrontare la dura e spietata lotta della vita. Egli continuerà a restar attaccato alle gonnelle della mamma, e gli potrà capitare di diventare un parassita smidollato - perché lei è perlopiù abbastanza ricca -, e in questo modo decadere al livello dei pappagalli, dei cani da salotto e dei gatti delle vecchie signore.

Gentile pubblico! Eccoci giunti ormai a considerare quelle forme di relazione che non apportano alcuna soluzione del problema sessuale, ossia alle relazioni asessuali o «platoniche». Se si potesse compiere una statistica attendibile delle relazioni tra studenti, ne risulterebbe, per quanto io possa valutare esattamente, che da noi in Svizzera la maggior parte degli studenti intrattiene relazioni platoniche. Nasce qui naturalmente il problema dell'astinenza sessuale. Ci si imbatte spesso in persone le quali ritengono che l'astenersi dai rapporti sessuali potrebbe rivelarsi nocivo alla salute. Questa è un'opinione errata, perlomeno per quanto riguarda il periodo degli studi. La mancanza di rapporti sessuali può essere nociva perlopiù solo in seguito, quando si è raggiunta quell'età in cui l'uomo potrebbe conquistarsi una donna e in cui, in base alla sua vocazione individuale, dovrebbe anche farlo. L'accrescersi, sovente in maniera smodata, dei bisogni sessuali in questa particolare costellazione psicologica ha lo scopo biologico di sgomberare radicalmente la strada da certi scrupoli, pregiudizi ed esitazioni, com'è talvolta necessario; infatti la decisione di sposarsi presenta tali e tante possibilità di dubbio da aver indotto in confusione più di una persona. E' perciò soltanto un fatto spontaneo che la natura tenti l'uomo a scavalcare l'ostacolo. E' in tali circostanze che la resistenza ai rapporti sessuali e l'astinenza da essi possono rivelarsi senza dubbio

nocive: questo non succede invece quando non se ne dia la possibilità o non se ne senta la necessità, né sul piano fisico né su quello psichico.

Questo problema presenta una certa analogia con quello della nocività dell'onanismo. In caso di impossibilità fisica o psichica di avere rapporti sessuali e in quanto valvola di scarico, l'onanismo non ha effetti dannosi. I giovani che arrivano dal medico lamentando conseguenze perniciose della pratica onanistica, non hanno affatto ecceduto nell'onanismo - chi eccede in questa pratica di solito non ha bisogno del medico, perché non è per nulla malato -, ma il loro onanismo presenta conseguenze negative, perché ha delle complicazioni psicologiche e cioè, da un lato i rimorsi di coscienza, dall'altro l'indulgere a fantasie sessuali. Questa seconda forma è particolarmente frequente nelle donne. Un onanismo che presenti tali complicazioni psichiche può essere dannoso, mentre questo non succede invece per l'usuale onanismo praticato per necessità, privo di complicazioni. Se questa pratica viene però proseguita fino all'età in cui si presenta la possibilità fisica, psichica e sociale di avere rapporti sessuali e in cui ci si serve dell'onanismo per sottrarsi ai doveri della vita e a decisioni responsabili, allora quest'ultimo produce nuovamente effetti nocivi.

La relazione platonica tra i sessi, nel periodo degli studi, è un fatto importante. La sua manifestazione più frequente è il "flirt". Esso si fonda su un atteggiamento di sperimentazione, che ben si addice a questa età. E' voluto e per universale tacito accordo "non comporta alcun impegno reciproco". Questo aspetto ne costituisce il vantaggio e al tempo stesso lo svantaggio. L'atteggiamento di sperimentazione rende possibile l'imparare a conoscersi a vicenda senza conseguenze spiacevoli immediate. Entrambi i sessi esercitano la propria capacità critica e la propria abilità nell'esprimersi, nell'adattarsi e nel difendersi reciprocamente. Nel flirt si possono concentrare infinite esperienze, che si riveleranno enormemente preziose per la vita

futura.

L'assenza di impegno invece induce ad assuefarsi al flirt e a diventare quindi frivoli, superficiali e insensibili. L'uomo diventa l'idolo dei salotti e un rubacuori, senza rendersi conto di quale insulso personaggio finisca per rappresentare. La donna diventa una civettona, che nessun uomo posato, anche solo istintivamente, prenderebbe mai sul serio. Il «flirt ad ogni costo» non è pertanto troppo consigliabile.

Un fenomeno forse meno frequente del flirt è costituito dalla nascita e dal mantenimento cosciente di un amore serio. Si potrebbe definire questo fenomeno come il caso ideale per antonomasia, senza per questo ricadere nel romanticismo più tradizionale. Per la formazione della personalità il destarsi precoce di un sentimento profondo, serio e responsabile, che si coltiva consapevolmente, si rivela senza dubbio di inestimabile valore sotto ogni aspetto. Una simile relazione può costituire per il giovane lo scudo più efficace contro ogni passo falso e ogni tentazione, contro ogni danno fisico e psichico e valere inoltre da possente stimolo per un comportamento diligente, virtuoso, fedele e coscienzioso. Ma nessun valore è così grande da non presentare anche degli inconvenienti. Un rapporto tanto ideale è facile che divenga esclusivo. Si ha sempre il medesimo oggetto e la medesima meta dinanzi agli occhi. Il giovane viene dal suo amore eccessivamente impedito a far conoscenza di altre donne, e la ragazza non impara l'arte della conquista erotica, poiché possiede già il suo uomo. E l'istinto di possesso della donna è alquanto pericoloso. E' facile che all'uomo capiti di recuperare dopo il matrimonio tutte le esperienze con altre donne che gli sono mancate prima.

Da ciò che si è detto non si deve però concludere che ogni relazione amorosa di questo tipo rappresenti sempre l'ideale. Si danno casi in cui è proprio il contrario, in cui succede, per esempio, sia che si tratti di un uomo sia di una donna, che un cosiddetto «buon partito», per qualche motivo, in genere ben poco chiaro, si lasci trascinare nel rapporto per forza

dell'abitudine. Per indolenza, mancanza di temperamento e di destrezza non ci si riesce semplicemente più a districare l'uno dall'altra; può anche darsi che i rispettivi genitori trovino la relazione molto confacente, e se essa è sorta per svagatezza e forza dell'abitudine, viene anche accettata passivamente come un fatto compiuto, che semplicemente va avanti. In questo caso gli aspetti negativi si accumulano senza che sussista il sia pur minimo vantaggio. Apparentemente c'è il vantaggio della comodità e passività, che invece si rivelano deleterie per la formazione della personalità e che impediscono proprio di compiere esperienze preziose e di esercitare le doti e le virtù maschili e femminili. Le qualità morali si possono acquisire soltanto se si è liberi, e si possono conservare solo in situazioni moralmente rischiose. Il ladro che non ruba perché sta in carcere, non ha una personalità morale. I genitori di quei figli potranno pure assistere commossi e ammiccanti e mettere la rispettabilità della propria progenie in conto alla propria virtù, ma questo vantaggio non è altro che una chimera: non di forza morale si tratta, ma di un immorale torpore.

Con ciò, gentile pubblico, vorrei concludere questa panoramica sulla situazione esistente e volgermi al capitolo dei desideri e delle utopie.

Non è possibile discutere oggi il problema dell'amore senza parlare anche dell'"utopia del libero amore", ivi incluso il "matrimonio di prova". Vorrei subito anticipare che considero queste idee come formazioni di desiderio e come tentativi di semplificare una cosa realmente e irrimediabilmente difficile. La nostra epoca è già ricca di simili tentativi: ci sono stati per esempio più di centomila svizzeri i quali credettero che si sarebbe giunti alla spartizione dei beni, mentre ciascuno sa bene che soltanto l'iniziativa, la coscienziosità e la responsabilità del singolo riescono a mantenere in vita un popolo. E come non è ancora nata un'erba che serva di rimedio contro la morte, così non esiste alcun metodo semplicistico per render facile una cosa difficile, com'è di fatto la vita. Possiamo neutralizzare la forza di

gravità soltanto mediante l'impiego di un'energia di pari entità. Così anche la soluzione del problema dell'amore pone ogni volta una sfida all'uomo nella sua globalità. Soluzioni soddisfacenti si hanno soltanto là dove l'impegno è globale. Tutto il resto non è altro che un insieme di inutili briciole. Il libero amore sarebbe concepibile solo se tutti gli individui raggiungessero altissime vette morali, ma questa idea non è stata escogitata a questo scopo, bensì per far apparire facili le cose difficili. Dell'amore sono proprie la profondità e la fedeltà del sentimento, senza le quali non di amore si tratta, ma di puro capriccio. Il vero amore stringerà sempre legami duraturi e responsabili. Gli è necessaria la libertà solo per la scelta, ma non per la realizzazione. Ogni amore vero e profondo è un sacrificio. Si sacrificano le proprie possibilità, o meglio, l'illusione di avere delle possibilità. Se esso non pretendesse questo sacrificio, le nostre illusioni impedirebbero l'espressione del sentimento profondo e responsabile, ma in tal modo però ci verrebbe anche sottratta la possibilità di fare esperienza del vero amore.

L'amore ha più di un aspetto in comune con le convinzioni religiose: esige un atteggiamento incondizionato, si aspetta completa dedizione. E allo stesso modo in cui soltanto il credente che si consacra completamente al suo dio diviene partecipe della grazia divina, così anche l'amore svela i suoi segreti e prodigi più sublimi soltanto a chi è capace della dedizione e della fedeltà incondizionate del sentimento. Poiché questo atteggiamento è estremamente difficile, sono molto pochi i mortali che possono vantarsi di averlo attuato. Ma proprio perché l'amore più oblativo e più fedele è anche il più bello, non si dovrebbe mai andare in cerca di espedienti che potrebbero rendere l'amore troppo facile. E' un cattivo cavaliere della sua dama del cuore colui che arretra intimorito dinanzi alle difficoltà dell'amore. L'amore si comporta un po' come Dio: entrambi si concedono solo al loro servo più devoto.

Allo stesso modo devo anche sottoporre a critica il matrimonio di prova. Già il semplice fatto che ci si sposi per

prova significa che si pongono delle riserve, che ci si vuole assicurare di non scottarsi le dita, di non rischiare nulla. In tal modo però si ostacola con la massima efficacia l'attuazione di un'esperienza autentica. Non si possono sperimentare i terrori dei ghiacci polari quando ci si limiti a leggere un resoconto di viaggio, così come non si può scalare l'Himalaia stando al cinema.

Poiché l'amore non è un'esperienza a buon mercato, dobbiamo guardarci bene dal renderla tale. Le nostre cattive inclinazioni - l'egoismo o la pigrizia, la cosiddetta «esperienza del mondo» e l'avarizia - ci vogliono persuadere a non prendere sul serio l'amore. L'amore invece ci premia realmente solo quando lo prendiamo sul serio. Considero piuttosto infelice il fatto che oggi si parli di un problema sessuale distinto dall'amore. Le due questioni non dovrebbero venir separate, perché se esiste qualcosa di simile a un problema sessuale, esso può venir risolto solo mediante l'amore, poiché ogni altra soluzione sarebbe un surrogato nocivo. La sessualità, praticata semplicemente in quanto tale, è animalesca, in quanto espressione d'amore invece è cosa sacra. Non domandate mai che cosa uno faccia, bensì come lo fa. Se lo fa per amore e nello spirito dell'amore, si pone al servizio di un dio e, qualunque atto possa compiere, non è affar nostro giudicarlo, perché è già nobilitato.

Spero che da questa mia relazione capirete che non giudico in nessun caso sotto il profilo morale la sessualità in quanto fenomeno naturale, ma che faccio dipendere di volta in volta il giudizio morale nei suoi confronti dallo spirito con cui essa viene praticata.

5. LA «RIGA» SVIZZERA NELLO «SPETTRO» EUROPEO.

[Titolo originale: "Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas". Pubblicato in: Neue Schweizer Rundschau (Zurigo), vol. 24, N. 6, 1-11 e 469-79 (1928). L'articolo è una recensione del volume "Das Spektrum Europas" (Heidelberg 1928) del conte Hermann Keyserling. Traduzione di Maria Anna Massimello.]

Il conte Keyserling è un fenomeno che va giudicato con estrema cautela e precauzione. E' impossibile pensare di offrirne un giudizio definitivo, in quanto si tratta di un fenomeno troppo complesso. Metterne in evidenza i lati d'ombra non serve a nulla poiché essi sono già appariscenti di per sé. E inoltre da Keyserling promana una luce talmente intensa che si finisce per dubitare che queste stesse ombre non ne costituiscano una componente essenziale, e che esse siano non già, se così posso esprimermi, una semplice concomitante fisica, ma piuttosto un requisito essenziale della capacità intuitiva peculiare di Keyserling. La luce presuppone il buio. E l'oscurità induce ad aguzzare la vista, la mancanza di chiarezza invita al chiarimento, la molteplicità e l'incoerenza rimandano all'esigenza di unità e di armonia.

E' decisamente troppo facile sorridere di Keyserling, liquidandolo come l'aristocratico che osserva il mondo «attraverso il monocolo». Non va preso alla leggera, anche se lui stesso è il primo a illudersi, quando afferma che il suo libro va letto con umorismo. Io non riesco a trovarlo umoristico; il suo stile è mordace, e spesso vi si ode schioccare la frusta. Non consente affatto di ridere di gusto, ma obbliga a riflettere. Quello che Keyserling chiama umorismo è un garbo leggero, scherzoso e talvolta brillante che però si rivela freddo al tatto e privo di

qualsiasi bonomia; è piuttosto un'arguzia cavalleresca, uno pseudoumorismo, vale a dire uno dei tanti mezzi per spronare l'intuizione e per mantenerla librata sul caotico viluppo dell'oscurità, un tentativo perdonabile di alleggerire un compito che, in fondo, è estremamente pesante. Il lettore riflessivo saprà non fraintendere questo cosiddetto spirito burlesco, in quanto riuscirà a presagire che questo libro rappresenta Keyserling in persona che si accinge ad accostarsi alla terra e all'Europa in particolare.

Keyserling dunque dev'essere preso sul serio? Benché la sua opinione personale sia forse divergente, reputerei opportuno non prendere alla leggera né lui, né il suo libro, considerandolo un'opera umoristica. Non è infatti cosa da poco il suo tentativo di comprendere l'Europa a volo d'uccello. A mio giudizio il pregio e il significato del libro consistono nell'aver espresso con chiarezza la necessità per l'uomo spirituale di sottrarsi a una prospettiva di pura razionalità. Questa dichiarazione si prefigge il recupero di una realtà psicologica che, dai tempi passati in cui imperavano una lingua latina comune, una Chiesa cristiana unica e universale, nonché uno stile gotico universale, è venuta meno interamente, tanto che non se ne ha più neppure una vaga idea. Si tratta cioè del ritorno a una concezione psicologica del mondo, che considera le nazioni come funzioni, come forme di attività e di espressione dell'uomo, grande, uno e indivisibile. Questa concezione è estremamente idealistica, per non dire «metafisica»; è la prova irrefutabile di quanto distante sia ormai Keyserling dalla terra. Il suo punto di vista possiede l'indiscusso carattere della spiritualità, con i suoi inevitabili pregi e difetti. Non so quale individuo o quale nazione tra i diversi popoli europei possedesse questa spiritualità in misura tale da averne in sovrappiù. Il popolo resta sempre in basso, per quanto voglia emergere al di sopra dei propri vicini. La riunione di cento cervelli intelligentissimi produce come somma un grande imbecille, poiché qualsiasi dote, sia essa di natura intellettuale o morale, nasce anzitutto da una differenziazione. Ma

«differenziazione» ha esattamente lo stesso significato di «differenza» e le differenze non si sommano, ma si cancellano a vicenda. Quello che invece si somma è l'elemento umano universale, l'«umano-troppo umano», in definitiva l'elemento primitivo, torpido, indolente e privo di volontà. Per cui la spiritualità non è mai qualcosa di superfluo, ma sempre un tesoro raro e inestimabile.

Per annunciare questa buona novella, Keyserling ha bisogno del suo tono aristocratico, così distaccato dal mondo, che gli conferisce elevatezza, distanza e solitudine. Se poi egli abbisognasse anche di un monocolo, ebbene io non gliene vorrei per questo, poiché saprei in definitiva, a quale scopo esso gli servirebbe. La «megalomania» che pure tanto gli si rinfaccia (e che comunque nello «Spettro» europeo è presente in misura assai più ridotta che negli scritti precedenti), fa parte dei tanti strumenti ausiliari perdonabili, se non addirittura leciti, e non è altro che lo sforzo, a volte un po' troppo spasmodico, di non scendere di quota nei confronti di tutto un mondo, è una autoaffermazione nei riguardi del non-essere, la quale potrà risultare incomprensibile solo per coloro che non hanno mai messo anche soltanto un piede a terra. Con la megalomania ci si fa coraggio: altro significato essa non può avere.

Keyserling viene dalle regioni dello spirito, quindi da molto lontano; per questo egli fa fatica a comprendere quel che vede sulla terra. Perciò parla tanto di senso: proprio perché lo ricerca. Il senso deve essere cercato, poiché sulle prime si vede solo insensatezza specialmente nel mondo in cui viviamo oggi. E' davvero una delle cose più difficili riuscire a scoprire un senso da qualche parte. E la ricerca di questo senso è resa tremendamente difficile dal fatto che esistono già troppi «sensi», milioni di «sensi» finalizzati a scopi precisi, «sensi» a breve scadenza, dalle gambe corte e dal respiro affannoso, i quali si presentano come estremamente sensati a tutti coloro che vi sono coinvolti fin sopra i capelli, e ciò in misura tanto maggiore quanto più sono, in fondo, insensati. Questo spettacolo disperato diventa

opprimente, allorché, lontano dalla sfera individuale, più circoscritta e meno penosa, si manifesta come la cosiddetta «anima di un popolo». E perciò Keyserling è condannato a cominciare alla fine, nel modo più insensato e disperato, con il tentativo di comprendere la visione del mondo, di capire l'anima dei popoli. Ogni parola dura, ogni schiocco di frusta, ogni ingiustizia o stortura nel giudizio divengono comprensibili come una forma di irritazione involontaria e di impazienza nei confronti della materia ingrata, tenacemente intricata e contraddittoria. Keyserling deve vantarsi di essere allo stesso tempo sia baltico che russo, sia tedesco che francese; deve poter annoverare tra i suoi

Napoleone, Socrate e Gengis Khan, onde poter continuare a pensare e a giudicare al di là e al di sopra di quel polipo dai mille tentacoli che è l'anima popolare. Egli non può appartenere ad alcuna nazione, e per così dire neppure all'umanità: non è neppure veramente «umano», ma rimane anzitutto essenzialmente un fenomeno. Purtroppo la psicologia non dispone ancora, per queste qualità, di concetti e di nomi decenti, ma anche se innominata e sconosciuta, è proprio questa sua caratteristica a consentire a Keyserling di osservare l'umanità dall'esterno.

La prospettiva che si schiude sull'umanità «da un'angolatura cosmica» (per usare un'espressione che ben si confà alla sua psicologia planetaria) è certamente ampia, ma si limita agli aspetti visibili; è legata alla luce del giorno e non coglie le realtà sotterranee. Per quel che concerne le grandi panoramiche sui popoli, Keyserling dimostra di possedere una vista strabiliante. I capitoli sull'Italia e sull'Olanda sono semplicemente superbi. La testa della Francia (vale a dire Parigi) l'ha centrata senza alcun dubbio, ma quel che non risulta visibile è il francese della campagna, ben piantato con i piedi per terra, che invece dovrebbe essere essenziale per completare il quadro. In Spagna il nostro autore ha visto giustamente sopravvivere ancora l'uomo gotico, senza però chiamarlo con questo nome. La

parte dell'inglese che si nasconde nella terra o che è sommersa dal mare è stata definita, in modo sostanzialmente giusto, anche se non molto gentile, «uomo animale». La sua Germania non mi soddisfa pienamente; però non conosco nessuno che potrebbe far meglio di lui. L'Austria ha visibilmente concentrato a Vienna il proprio patrimonio culturale, mentre in quanto paese alpino è troppo vicina alla terra, rimanendo quindi invisibile. La Russia, la Romania, l'Ungheria, la Grecia e la Turchia non le conosco per esperienza diretta.

E veniamo ora alla Svizzera, che ci riguarda tanto da vicino e così "dolorosamente"! E' innegabile che si tratta della nazione che gli è maggiormente sfuggita. E' vero che Keyserling mi ha menzionato come svizzero modello insieme al signor Badrutt di Saint Moritz, riempiendo certamente di stupore e insieme di gioia sia il signor Badrutt che me, ma io merito questo avanzamento di grado senz'altro meno di lui, dato che sono svizzero per parte di padre soltanto da centosei anni, mentre solo per discendenza materna lo sono all'incirca da cinque secoli in qua (come ha rilevato C. A. Bernoulli nelle «Basler Nachrichten», avanzando i soliti dubbi sul mio albero genealogico).

Prego perciò il benevolo lettore di comprendere che la mia presa di posizione solo «relativamente svizzera» è legata al fatto che la mia nazionalità svizzera risale a non più di cento anni.

Riconosco infatti senza ambagi che la critica di Keyserling al carattere popolare svizzero visibile, per quanto dura e sfavorevole possa suonare, è assolutamente vera. Quante meno illusioni ci facciamo in proposito, tanto meglio è per noi. Occorre essere consapevoli dell'immagine che hanno di noi all'esterno, anzi dobbiamo essere grati a Keyserling di dircelo in maniera così schietta. Purtroppo ci è impossibile negare che noi per primi potremmo suffragare ogni sua frase spiacevole nei nostri confronti almeno con una mezza dozzina di esempi estremamente evidenti, desunti dalla nostra esperienza di ogni giorno (1). Ed effettivamente il quadro che Keyserling abbozza

della nostra Svizzera non è per nulla confortante. Le cose buone che vengono ricordate sembrano quasi scomparire di fronte a quelle cattive. Devo confessare che da alcune di esse mi sono sentito insultato e perciò irritato. E questo dipende dal fatto che, volenti o nolenti, ci si identifica con la propria nazione, da un lato ascrivendo a sé stessi come un possesso personale le sue supposte buone qualità e dall'altro attribuendo agli «altri» certe cattive proprie qualità. Questa simbiosi inconscia è in un certo senso inevitabile, ma presenta lo svantaggio che si ha tanto minore coscienza di sé quanto più si è radicati nella nazione. Per cui, quando mi sono reso conto del mio orgoglio nazionale ferito, ho letto il capitolo sulla Svizzera come se Keyserling stesse scrivendo proprio su di me, e allora... la mia irritazione è miracolosamente scomparsa!

Ho infatti compreso che, se prendevo le sue considerazioni come rivolte a me personalmente, mi sentivo giudicato esclusivamente dall'esterno, in un modo che m'irritava. Ci si deve certamente (e come!) lasciare convincere da tale giudizio, ma l'essenziale ci pare il fatto di tener la testa alta di fronte a noi stessi. Visto dal di fuori un atteggiamento simile appare come una forma di presunzione, ma tale è soltanto se non siamo capaci di autocritica. Se invece sappiamo criticare noi stessi, allora la critica che ci giunge dall'esterno ci toccherà, appunto, solo esteriormente e non riuscirà a raggiungere il nostro cuore, poiché sentiamo che in noi dimora un giudice ben più severo di qualunque giudice esterno. E poi, quante cose diverse pensa la gente! Tante teste, tante idee! Ci sembra che alla fin fine il nostro giudizio personale abbia altrettanto valore di quello degli altri. Non si può mai dar ragione a tutti, per cui è meglio essere sereni nei confronti di sé stessi. «Chi la vuole lunga, chi la vuole corta, chi la vuole storta: ma che importa?» (2) In questo adagio squisitamente svizzero Keyserling è incespicato, perché esclama: « In ogni persona colta e in chiunque appartenga a un ceto sociale elevato, questo modo di vedere slegato dai valori significa semplicemente mancanza di princìpi» [p. 301].

Qui si evidenzia nel modo più chiaro il contrasto tra l'uomo "à la" Keyserling e lo svizzero. L'opinione altrui non è automaticamente un criterio di valore, ma tutt'al più può essere soltanto un'informazione che può risultare utile. L'individuo è abilitato, o meglio l'individuo è addirittura chiamato a formulare e ad applicare un proprio criterio autonomo di valori. L'etica è, in ultima analisi, una faccenda individuale, come è stato recentemente ribadito da Albert Schweitzer. D'altronde, come stanno le cose con l'aristocratico? Si cura forse dell'opinione altrui? Dalle sue vette egli ha spazio a sufficienza per osservare giù da basso, spassionatamente e con aria di superiorità, il gran vocìo delle opinioni. («L'eco dei loro latrati prova soltanto che la nostra carrozza procede».) Non dovrebbe forse il popolo meno aristocratico per antonomasia fare la stessa cosa? Oppure dovremo applicargli la massima: "Quod licet Jovi, non licet bovi?" Ma questa obiezione dimentica che in Svizzera la parola «suddito» non esiste più da un bel pezzo e che, storicamente, il carattere psicologico della Svizzera, inclusi i suoi «paesi sudditi» di un tempo, venne formato non già da questi ultimi bensì dai tredici membri della vecchia Confederazione.

Resta un fatto che il tipico atteggiamento svizzero di indifferenza verso le opinioni o i giudizi altrui ha una curiosa rassomiglianza con quello del vero e proprio aristocratico. Io ammiro lo svizzero sempliciotto che abita nella sua casetta modesta e che con il suo motto fa sapere al mondo che egli possiede la sua consapevolezza in fatto di valutazioni e che quindi può lasciare che le opinioni altrui gli scivolino addosso senza minimamente toccarlo. E' un «aristocratico» a modo suo, non "au dessus de la mêlée", com'era forse il signorotto feudale, ma - per quanto ciò possa apparire capzioso - pur sempre "au dessous de la mêlée". Con questo intendo ben più che un gioco di parole: il trambusto e il vociare esistono là dove gli opposti cozzano tra loro, cioè nel piano mediano tra il sopra e il sotto. Sopra c'è l'aristocratico, sotto c'è il plebeo. L'aristocratico, finché rimane sopra è al di fuori della mischia, e altrettanto il plebeo,

finché rimane sotto. E' risaputo che il sopra e il sotto sono sempre stati fratelli, come affermava già la saggia massima della "Tabula smaragdina": «Cielo sopra, cielo sotto...»

«Aristocratico» e «plebeo» sono giudizi di valore, e quindi soggettivi e arbitrari, e di conseguenza vanno esclusi da una discussione oggettiva. E anche il termine «aristocratico» è un giudizio di valore, per cui è preferibile parlare di uomo dello spirito e di uomo della terra. Notoriamente lo spirito è sempre situato «sopra», come un'aerea creatura chiara e fiammeggiante, come uno pneuma che spira, mentre la terra si trova «sotto», solida, buia e fredda.

Questa immagine perenne viene espressa dai principi dello "yin" e dello "yang" della filosofia cinese classica. L'uomo dello spirito è "yang", e la sua caratteristica è un atteggiamento dipendente dalle idee (che viene anche indicato come «spirito»). L'uomo della terra è "yin", e la sua caratteristica è un atteggiamento dipendente dalla terra. "Yang" e "yin" sono nemici mortali e necessitano l'uno dell'altro. L'uomo che sia pervaso dalla propria terra si trova in un principio originario, che quanto a nobiltà e grandezza nulla lascia a desiderare: si tratta dell'eterno avversario e partner dello spirito animato. L'uomo di Keyserling è l'aristocratico dello "yang"; lo svizzero è l'aristocratico dello "yin". Così perlomeno Keyserling lo concepisce, quando lo indica come il non-aristocratico per eccellenza. Concordo con lui, con la sola limitazione che tale giudizio include anche tutti quei popoli e quei gruppi etnici che recano l'impronta di una natura impressionante e troppo potente. Ricordo gli scozzesi (3), le popolazioni costiere dell'Inghilterra e dell'Olanda, i norvegesi e tutte le popolazioni alpine.

La nostra montagna più bella, che domina su tutta la Svizzera, si chiama Jungfrau [Vergine]. Orbene, la Vergine Maria è la patrona della Svizzera, e di questa Vergine dice Tertulliano: «Illa terra virgo nondum pluviis rigata...», e Agostino: «Veritas de terra orta est quia Christus de Virgine natus est»... ricordo

ancora vivido del fatto che la terra è la Vergine Madre. Dalle epoche antiche lo "zodion" astrologico della Svizzera è quello della Vergine o quello del Toro; entrambi sono cosiddetti segni di terra, una indicazione infallibile che il carattere ctonio degli svizzeri era già stato rilevato dagli antichi astrologhi. Dal legame alla terra dello svizzero scaturiscono tutte le sue, chiamiamole così, buone e cattive qualità: la sedentarietà, la ristrettezza di vedute, la scarsa intellettualità, la parsimonia, la flemma, la cocciutaggine, l'avversione per gli stranieri, la sua innata diffidenza, il suo terribile dialetto e il suo tenersi alla larga dai grattacapi o, detto in termini politici, la sua neutralità. La Svizzera si compone di parecchie valli, da affossamenti della crosta terrestre, in cui si sono installati gli insediamenti umani. Non vi si trovano pianure sconfinite in cui sia indifferente dove vivere, e in cui non ci sia distinzione tra zone più o meno soleggiate o zone in ombra; non ci sono coste contro cui, con i suoi messaggi da terre lontane, s'infranga l'oceano. Situato nell'ossatura del continente, quasi sprofondato nella terra, l'abitante delle zone alpine vive come un troglodita, circondato da popolazioni più potenti, cui è toccato in sorte il vasto mondo, che si espandono fino alle colonie oppure possono arricchirsi grazie alle ricchezze del proprio suolo. L'anima dello svizzero si attacca a ciò che ha, dato che ormai tutto il resto è diventato proprietà degli altri, dei più potenti. Non ha affatto l'intenzione di farsi togliere quanto gli appartiene. Il suo paese è piccolo e i suoi possessi sono limitati. Se li perde, con che cosa potrà rimpiazzarli?

Di qui deriva il suo risentimento nazionale, che non si discosta molto - come giustamente nota Keyserling - da quello degli ebrei. E questo si può capire, poiché il popolo ebraico si trova nella medesima situazione di precarietà e, di conseguenza, è costretto a sviluppare i medesimi meccanismi di difesa. Infatti il risentimento è una reazione difensiva contro la minaccia di un'intromissione, o contro un'ingerenza già in atto.

Esistono due tipi di ingerenza che fanno rizzare gli aculei, a

mo' di riccio, allo svizzero: quella politica e quella spirituale. Si comprende senza difficoltà il motivo per cui egli si difenda sino all'estremo contro ogni intromissione politica, e questo estremo è l'arte della neutralità, che è scaturita dalla necessità. Più misterioso è invece il motivo per cui egli si difenda contro ogni ingerenza spirituale, ma questo rimane pur sempre un fatto, e io posso confermarlo con la mia stessa esperienza nella pratica analitica: i pazienti inglesi, americani e tedeschi sono molto più aperti alle nuove idee di quanto non lo siano gli svizzeri. I primi, di solito, non avvertono mai un'idea come qualcosa di rischioso, come invece succede allo svizzero. Per quest'ultimo una nuova idea è come un animale sconosciuto e pericoloso, che possibilmente si cerca di evitare o che perlomeno va avvicinato con estrema cautela. (Ciò spiega anche la notevole scarsità di capacità intuitiva propria degli svizzeri.)

Tutto questo mi sembra abbastanza normale. Io credo che lo spirito sia qualcosa di pericoloso, e non credo nella sua supremazia assoluta. Credo soltanto nella Parola fattasi carne, nel corpo pervaso dallo spirito, in cui "yang" e "yin" si sono uniti a dar origine a una forma vivente.

L'elemento spirituale, preso in sé e per sé, comporta il pericolo di sradicare l'uomo, di strapparli alla propria terra e di infiammarlo a compiere voli di Icaro, per farlo poi precipitare in un mare senza fondo. L'uomo ctonio ne è giustamente spaventato e perciò se ne difende istintivamente nella maniera più spiacevole, ossia con «risentimento». Viceversa, l'uomo dello spirito prova timore e ripugnanza verso la prigione della terra. In fondo si tratta del medesimo pregiudizio che il tipo intuitivo ha nei confronti del tipo sensoriale. Egli lo confonde con la sua funzione sensoriale inferiore. Naturalmente il tipo sensoriale è affetto dal medesimo pregiudizio nei riguardi dell'intuitivo.

Quando i due vengono a uno scontro, ne restano entrambi mortificati, in quanto si sentono fraintesi nei loro valori più essenziali. La componente «altra» che è presente in noi ci appare sempre estranea e inaccettabile. Ma se ce ne lasciamo

mortificare, essa potrà allora permearci in profondità e noi ci saremo arricchiti di un frammento di conoscenza di noi stessi.

La dura reazione che Keyserling ha sollevato in Svizzera non è affatto indice di un ripudio del suo scritto, ma prova piuttosto che egli ha colto nel segno. Il suo libro viene letto un po' ovunque, e di esso si discute in ogni riunione di persone colte. Ma ripercussioni di questo tipo di solito non sono mai a senso unico. Qualcosa della Svizzera ha agito anche su di lui, come non sarà sfuggito al lettore attento. Questo «qualcosa» poteva nascere soltanto in Svizzera.

Se dovesse corrispondere a verità il fatto che noi svizzeri siamo la nazione più retriva, conservatrice, testarda, piena di sé e scontrosa di tutta l'Europa, ciò significherebbe che l'uomo europeo si trova, al centro del suo continente, veramente a casa propria: sedentario, indifferente, sicuro di sé, conservatore e retrivo, e cioè che egli è ancora intimamente legato al passato e che resta neutrale in mezzo alle aspirazioni e opinioni fluttuanti e contraddittorie delle altre nazioni o funzioni. Non sarebbe poi affatto un brutto ruolo per la Svizzera quello di fungere da centro di gravitazione per l'Europa intera!

Non vorrei però in tal modo suscitare l'impressione di voler tramutare in valori quelli che sono i nostri difetti nazionali: lungi dal negare le carenze e la spiacevolezza di un puro carattere di terra, le assumo come un dato di fatto cercando però di sondarne il «senso» europeo. In quanto nazione noi non possiamo né vergognarciné modificarci. Modificarsi o migliorare può soltanto il singolo individuo, che nel suo sviluppo psichico sappia crescere tanto da mettere in ombra il pregiudizio che grava sulla sua nazione. Il carattere nazionale è appiccicato addosso all'individuo come un destino che non sia stato scelto da lui, allo stesso modo di un corpo prestante oppure orrendo. A modellare i destini di una nazione non è tanto la volontà del singolo individuo, quanto piuttosto fattori sovraperpersonali - lo spirito e la terra -, i quali modellano i popoli per vie a noi incomprensibili e movendo da sfondi oscuri. E' perciò assurdo

biasimare o lodare questa o quella nazione, dato che nessuno le può cambiare. Inoltre, il concetto di «nazione» (come anche quello di «Stato») è un concetto personificato, che in realtà corrisponde soltanto a una determinata sfumatura della psiche individuale. L'essere vivente è una creatura singola, e la nazione cui appartiene non dispone di un'esistenza autonoma, da essa indipendente, e perciò non costituisce neppure un fine ultimo. La nazione non è altro che un carattere, che può fungere da impedimento o da vantaggio, e che di conseguenza, nel migliore dei casi, è un mezzo per giungere a uno scopo. E' perciò estremamente positivo, sotto molteplici aspetti, aver scandagliato ad esempio il carattere nazionale inglese. Ci si può recare in qualunque nazione e quando qualcuno del posto domanda: «E' straniero, Lei?», si risponde: «No, I am English», come racconta Schmitz nella sua autobiografia (4).

Tramutando coerentemente le nazioni in funzioni, Keyserling ne distrugge la sostanza fittizia, mentre l'Europa rimane ancora, nel suo disegno, sostanzialmente come un tutto unitario. Con questa concezione egli infrange i confini ristretti delle varie nazioni: la responsabilità nazionale permane soltanto nella misura in cui lo esige la responsabilità europea. La nazione non può più realizzarsi in sé stessa, ma lo può soltanto in quanto funzione che rientra nell'ambito di un intero sistema di funzioni. Orbene, la neutrale Svizzera, con il suo carattere retrico e ancorato alla terra, riveste forse una funzione significativa nel sistema europeo? Credo di poter rispondere in modo affermativo. Infatti, nei confronti delle questioni politiche o culturali non esiste soltanto la risposta imperniata sui concetti di spirito, progresso, cambiamento, ma anche quella fondata sui concetti di stasi e di arresto. Ci si può domandare tranquillamente se la situazione dell'Europa dopo la guerra rappresenti un cambiamento in meglio. Al riguardo, come si sa, le opinioni sono molto divergenti, e abbiamo appena udito il grido di allarme di Spengler a proposito del tramonto dell'Occidente. E' risaputo che il progresso sempiterno ogni

tanto precipita per la china; di fronte a un ritmo pericolosamente rapido, l'arresto potrebbe rappresentare una vera e propria salvezza. Anche i popoli si possono stancare e aspirare a una stabilizzazione dei fattori politici e sociali. E quale altro significato potrebbe aver avuto per l'Impero romano la "pax romana"?

Ogni esistenza è esistenza individuale e solo in questo sta il suo significato ultimo. A tale riguardo desidero riferire la considerazione più profonda presente nel volume di Keyserling: «Se ora però ci innalziamo al massimo punto di osservazione raggiungibile dall'individuo prigioniero della terra, allora dobbiamo domandarci se non sia vero che il perfezionamento dei popoli in quanto tali non costituisca già di per sé una meta ultima. L'esistenza attuale non è altro che un mezzo in vista di una finalità superiore; se così non fosse ci sarebbe da sprofondare nel pessimismo più cupo» [p. 438]. Da questo punto di vista, la nazione intesa come l'aspetto esteriore di una società umana diventa una "quantité négligeable". Che cosa importerebbe allora al singolo individuo che la sua «nazione» disponga o meno di un ricco pascolo, come una vacca che ruminava? I dominatori più avveduti non hanno spesso mirato con tutte le loro forze proprio a ottenere questo stato di cose? Ma è poi così sicuro che lo stato di sonno sia assolutamente pernicioso? Una delle proprietà fondamentali di qualsiasi civiltà è quella di essere duratura e di costituire un momento di stasi creato dall'uomo e strappato al flusso degli insensati rivolgimenti della natura. Ogni casa, ogni ponte, ogni strada hanno il significato di una cosa durevole strappata alla natura.

Sotto questo profilo, mi pare che la stabilità neutrale della Svizzera, nonostante tutti i difetti relativi al carattere nazionale, rivesta comunque per l'anima europea un'importanza maggiore di quella che Keyserling vuole riconoscerle. Dal suo punto di vista, la Svizzera deve certamente apparire quale lui la descrive. Tale è anche se vista dall'esterno: è agli antipodi del modo di essere di Keyserling. Con la sua spiccata aderenza alla terra essa

e in contraddizione con il temperamento intuitivo di Keyserling, al quale ripugna tutto ciò che semplicemente esiste. Per questo egli è indignato con la gente che ha i soldi e non li spende. Già, perché mai dovrebbero spenderli, se il risparmiare procura loro maggior piacere? Per altri invece il piacere sta proprio nello spendere. Il primo atteggiamento corrisponde però alla stasi, che Keyserling teme, l'altro è il movimento liberatore al quale, per temperamento, aspira ogni intuitivo. Alla fin fine, quel che Keyserling rimprovera alla Svizzera è la sua "raison d'etre". Il carattere nazionale svizzero, costituitosi nel corso dei secoli, non si è formato per caso, ma come reazione significativa nei confronti degli influssi contraddittori, disgregatori e perciò pericolosi, dell'ambiente. Certamente la Svizzera dovrà sforzarsi di capire come mai uno spirito della levatura di un Keyserling la giudichi in termini così caustici, ma allo stesso modo dovrà anche cercare di comprendere che proprio i suoi aspetti più contestabili fan parte del suo più inalienabile patrimonio.

6. IL PROBLEMA PSICHICO DELL'UOMO MODERNO.

[Titolo originale: "Das Seelenproblem des modernen Menschen". Conferenza tenuta al Convegno dell'Associazione per la cooperazione intellettuale di Praga, nell'ottobre 1928, e pubblicata per la prima volta in: *Europäische Revue* (Berlino), vol. 4, N. 9, 700-15 (1928). Riveduta e ampliata apparve poi in: "Seelenprobleme der Gegenwart", «Psychologische Abhandlungen», vol. 3 (Zurigo 1931). La presente edizione riproduce, con alcune modifiche, la traduzione di Arrigo Vita e Giovanni Bollea (in: "Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna", Einaudi, Torino 1959).]

Il problema psichico dell'uomo moderno è uno di quegli argomenti che mal si prestano ad essere studiati a fondo, perché troppo intimamente legati al presente in cui viviamo. L'uomo moderno è il nuovo tipo umano che ora compare sulla scena del mondo: un problema moderno è un problema che sorge nell'epoca attuale, ma la cui soluzione è affidata al futuro. Perciò il problema psichico dell'uomo moderno, nel migliore dei casi, sarebbe probabilmente del tutto diverso, se avessimo la minima idea delle risposte che il futuro gli riserva. Inoltre tale argomento ha, per ora, un carattere assai generico, per non dir vago, e per la sua universalità supera di molto la capacità di comprensione di ogni singolo individuo, tanto da indurci ad avvicinarci ad esso con profonda modestia e umiltà. E' necessario, a parer mio, l'esplicito riconoscimento di queste limitazioni, poiché sono proprio tali problemi che c'inducono in genere a riempirci la bocca di parole altisonanti e vuote; e noi stessi, in effetti, siamo costretti a dire cose che potranno apparire esagerate e audaci, e

che potrebbero con facilità abbagliarci. Si sono già dati troppi casi d'individui caduti nella trappola di una terminologia iperbolica.

E tanto per cominciare subito con l'immodestia, dirò che l'uomo che noi chiamiamo moderno, che vive dunque nel presente immediato, si trova su un'altura o ai confini del mondo: ha sopra di sé il cielo, e sotto di sé l'intera umanità, la cui storia si perde nella nebbia dei primordi; davanti a lui si apre l'abisso sconfinato del futuro. Gli uomini moderni o, per meglio dire, gli uomini che vivono nell'immediato presente, sono pochi, poiché la loro esistenza esige la più alta coscienza di sé, coscienza estremamente profonda e vasta con un minimum d'incoscienza; giacché vive del tutto nel presente solo colui che si rende pienamente conto della sua esistenza d'essere umano. Occorre comprendere chiaramente che non basta vivere attualmente per essere moderni, perché in questo caso ognuno oggi lo sarebbe, ma che lo è soltanto colui che è veramente consapevole del presente in cui vive.

Colui che raggiunge questo grado di coscienza è necessariamente un solitario. Il cosiddetto uomo «moderno» è in ogni tempo un solitario, poiché ogni passo che egli fa verso una conoscenza più alta e più vasta lo allontana sempre più dalla sua originaria e puramente animale "participation mystique" con la massa, e dall'essere immerso in un inconscio comune. Ogni passo in avanti rappresenta una lotta per sradicarsi dal seno materno universale della primitiva incoscienza, in cui vive la grande massa del popolo. Persino tra i popoli civilizzati gli strati psichici più bassi dell'inconscio si differenziano ben poco da quelli delle razze primitive. Negli strati psichici successivi si raggiunge un livello di coscienza corrispondente agli inizi delle prime civiltà, mentre nei gradini più elevati il livello di coscienza corrisponde a quello degli scorsi secoli. Solo l'uomo moderno, come noi lo intendiamo, vive nel presente, poiché egli solo possiede una coscienza attuale, e si rende conto che gli strati appartenenti ai precedenti livelli di vita sono superati e

svaniscono sempre più; i loro valori e le loro aspirazioni non lo interessano ormai che da un punto di vista storico. Così egli diviene «astorico» nel senso più profondo della parola e si è anche estraniato dalla massa che vive del tutto immersa nella tradizione. Egli si può considerare veramente moderno solo quando, raggiunto il margine estremo della vita, ha dietro di sé tutto quanto è caduto e superato, e avanti a sé il nulla, da cui tutto può sorgere.

Tali idee possono apparire così esagerate da sembrare banali, perché nulla è più facile che ostentare questa coscienza del presente. Sta di fatto che una moltitudine di persone insignificanti si dà l'aria d'essere moderna, saltando abusivamente i vari stadi di sviluppo, e i propri doveri vitali. Essi appaiono improvvisamente a lato del vero uomo moderno, come individui senza fondamenta, come veri vampiri, e diseredano la sua profonda e poco invidiabile solitudine. Accade quindi che lo sguardo poco acuto delle masse non riconosca i rari veri uomini moderni del presente e li confonda con gli pseudomoderni. E non v'è nulla da fare; il moderno è in tutti i tempi sospetto e malfamato, come lo fu sempre, anche per l'addietro, cominciando da Socrate e da Gesù.

Il riconoscimento della propria modernità è una dichiarazione volontaria di fallimento, è un nuovo genere di voto di povertà e di continenza, è, cosa ancor più dolorosa ma sicura, la rinuncia all'aureola della santità, che la storia concede sempre, come segno della sua sanzione. Essere «astorico»: ecco il peccato di Prometeo. L'uomo moderno pecca in questo senso. "Il più alto grado di coscienza di sé stessi è quindi una colpa". Alla coscienza del presente può giungere, come ho già detto, solo colui che ha superato gli stadi di coscienza appartenenti al passato, in altri termini, colui che ha adempiuto in maniera dovuta i compiti che incontrò nel suo cammino. Questi dovrebbe essere, nel vero senso della parola, un individuo virtuoso e «capace», tanto da uguagliare e superare i suoi simili, il che lo metterebbe poi nelle condizioni di elevarsi al grado di coscienza immediatamente

superiore.

So bene che i presunti moderni detestano in modo particolare il concetto di «capacità» che ricorda loro la menzogna di cui si mascherano: ciò nondimeno noi lo considereremo un concetto essenziale e indispensabile per l'uomo moderno; senza di esso, egli sarebbe uno speculatore privo di coscienza. Egli deve essere «capace» al massimo, poiché la astoricità, cioè l'aver rotto i legami tradizionali, è un atto d'infedeltà al passato se non vien compensato da facoltà creative. E' assolutamente nel falso chi prende coscienza del presente soltanto col negare il passato. L'oggi non ha senso se non è posto tra l'ieri e il domani. L'oggi è un processo di transizione, che si stacca dall'ieri per andare verso il domani. Colui che lo intende in questo modo ha il diritto di considerarsi "moderno".

Molti, invero, si dicono «moderni», specie gli pseudomoderni; di conseguenza il vero uomo moderno si trova sovente tra coloro che si dichiarano di «vecchio stampo». Essi fanno ciò, in parte per compensare in qualche modo, con l'accentuare il tono sul passato, la colpa d'aver vinto la storia staccandosi dalle sue tradizioni, e in parte per evitare ogni sgradevole confusione con gli pseudomoderni. Ad ogni bene corrisponde un male. Questa dolorosa realtà rende illusorio l'orgoglioso sentimento, collegato alla coscienza del presente, di essere il culmine di tutta la storia umana trascorsa, e la risultante di numerosi millenni; è almeno una confessione di fiera povertà poiché noi siamo anche la delusione di speranze e aspirazioni millenarie. Dopo quasi duemila anni di storia cristiana, in luogo della «parusia» e del regno millenario, ecco la guerra mondiale con i suoi fili spinati e i suoi gas asfissianti... Che fallimento in cielo e in terra!

Di fronte a un simile quadro, sarà meglio che ritorniamo alla modestia. E' vero che l'uomo moderno ha raggiunto una vetta, ma domani sarà superato; è vero che egli è l'ultima risultante di una evoluzione molto antica, ma al tempo stesso egli rappresenta la più grande delusione di tutte le speranze del

genere umano. L'uomo moderno se ne rende perfettamente conto. Egli ha visto quale prosperità possono portare al mondo la scienza, la tecnica e l'organizzazione, ma ha anche visto quali catastrofi esse hanno causato. Egli ha constatato come i governi bene intenzionati hanno talmente tutelato la pace, secondo il principio "si vis pacem, para bellum", che l'Europa ne è stata quasi totalmente distrutta (1). Quanto poi agli ideali, né la Chiesa cristiana, né la fraternità umana, né il socialismo internazionale, né la solidarietà degli interessi economici, hanno resistito alla prova del fuoco della realtà. Perdipiù, appena dieci anni dopo la guerra, noi ritroviamo lo stesso ottimismo, le stesse organizzazioni, le stesse aspirazioni politiche, le stesse frasi, le stesse espressioni, che preparano a lunga scadenza altre catastrofi inevitabili. I patti che escludono la guerra provocano ovunque scetticismo, benché si desideri il loro più felice e più prolungato successo. In fondo, tutti questi tentativi di pacificazione sono minati dal dubbio. Ciò visto, non credo di esagerare, se confronto la coscienza moderna all'anima di un uomo che dopo aver subito una terribile scossa sia restato profondamente turbato e incerto.

Il mio scetticismo deriva, senza dubbio, dal fatto che sono medico; non posso fare a meno di esserlo. Un medico è sempre in contatto con la malattia, e la sua abilità sta in parte nel non riscontrarla là ove essa non si trova. Mi guardo bene, dunque, dall'affermare che l'umanità occidentale e l'uomo bianco in particolare siano ammalati, e che l'Occidente volga in decadenza; simili affermazioni superano di molto la mia competenza.

Quando si sente parlare qualcuno di problemi culturali o di problemi umani, bisogna chiedersi sempre chi sia l'individuo in questione, poiché quanto più il problema è di natura universale, tanto più egli vi insinua segretamente, nell'esporlo, la sua psicologia personale. Ciò può condurre, senza dubbio, da un lato a insopportabili deformazioni e a conclusioni errate, gravide di conseguenze; dall'altro lato, però, appunto la circostanza che un

problema universale comprenda e accolga in sé un'intera personalità, è una indubitabile garanzia che chi lo tratta lo abbia sperimentato veramente, e forse anche sofferto. In quest'ultimo caso egli ci rispecchia il problema attraverso la sua personalità e così facendo ci mostra una verità, mentre nel primo caso, dopo avere manipolato il problema con le sue tendenze personali, lo falsa col pretesto di dargli una forma obiettiva, in modo che, invece della verità, ne risulta un quadro ingannevole.

Del problema psichico dell'uomo moderno io non conosco che quello che ho scoperto negli altri e in me stesso. Conosco la vita psichica intima di parecchie centinaia di individui colti, malati o sani, appartenenti ad ogni campo della civiltà bianca; queste sono le mie esperienze in proposito, e di queste io parlo. Senza alcun dubbio, l'immagine che ne consegue è unilaterale, poiché non rispecchia, per così dire, che l'"anima", l'"interiorità" dell'individuo. Debbo però aggiungere che questo è un tratto particolare: l'anima non si trova sempre e dovunque all'interno dell'uomo. Vi sono popoli ed epoche in cui essa è volta verso l'esterno, popoli ed epoche privi di psicologia: tali sono, per esempio, tutte le civiltà antiche, e tra queste, in particolar modo, l'egizia con la sua grandiosa obiettività e le sue non meno grandiose confessioni di peccato, ingenue e negative al tempo stesso. Dietro le tombe del bue Api di Sakkiara e dietro le piramidi non riusciamo a scoprire nessun problema psichico personale, così come non lo scopriamo nella musica di Bach.

Dal momento in cui esiste una forma esteriore ideale e rituale, per esempio una religione vivente, che racchiude in sé ed esprime tutte le aspirazioni e speranze dell'anima, questa si esteriorizza, e non vi sono più problemi psichici, né può esistere l'inconscio nel senso che noi diamo a questa parola. Perciò la scoperta della psicologia appartiene agli ultimi decenni, benché i secoli precedenti fossero sufficientemente dotati di intelligenza e di introspezione per conoscere le realtà psicologiche. E' questo un fenomeno analogo a quello che si ebbe nei riguardi della tecnica. I Romani, per esempio, conoscevano i principi della

meccanica e i fenomeni fisici necessari per costruire una macchina a vapore, tuttavia non andarono oltre il giocattolo di Erone (2). Ciò dipende dal fatto che non erano spinti dalla necessità in questo campo. L'enorme divisione del lavoro e la non meno enorme specializzazione hanno fatto nascere per la prima volta tale necessità nello scorso secolo. E' stata necessaria la "miseria psichica" dei nostri tempi per farci scoprire la psicologia. I fenomeni psichici esistevano certamente già da prima, ma non erano tali da imporsi all'attenzione e nessuno si soffermava a considerarli. Se ne faceva a meno. Oggi invece non si può prescindere dalla psiche.

Furono indubbiamente i medici i primi a riconoscere questa verità, giacché per il sacerdote l'anima non è altro che qualcosa che deve essere forzato in una forma già nota e prestabilita per poter compiere in modo indisturbato una ben determinata funzione. Finché questa forma offre delle vere possibilità vitali, la psicologia non sarà altro che una tecnica ausiliaria e l'anima non sarà neppure un fattore "sui generis". Finché l'uomo vive nel gregge, non possiede un'anima, e neppure ne sente il bisogno; gli occorre solo la fede nell'immortalità dell'anima. Ma dal momento in cui egli supera i limiti della sua religione locale occidentale, o in altri termini, dal momento in cui la sua forma di religione non può più contenere la pienezza della sua vita, allora l'anima comincia a divenire un elemento inaccessibile per lui con i mezzi comuni. Ecco la ragione per la quale noi abbiamo oggi una psicologia che si basa su fatti empirici e non su articoli di fede o postulati filosofici; e io vedo al tempo stesso, nell'affermarsi della psicologia, un sintomo del profondo sconvolgimento della vita spirituale in genere. Poiché per l'anima dei popoli accade come per quella individuale: finché tutto va bene, e tutte le energie psichiche trovano un'applicazione sufficiente e regolare, esse non ci producono nessun turbamento di carattere interiore. Non potendo essere in disaccordo con noi stessi, non siamo presi né da dubbi né da incertezza. Ma dal momento in cui alcuni canali

dell'attività psichica vengono colmati, si verificano degli ingorghi, per così dire, la sorgente trabocca, cioè l'interiorità e l'esteriorità manifestano esigenze differenti, e ne consegue il disaccordo con noi stessi. Solo in queste circostanze e in queste "difficoltà" si scopre la psiche come un'altra volontà diversa dalla nostra, nemica e inconciliabile. La scoperta della psicoanalisi di Freud ha mostrato chiaramente tale processo. Dapprima si scoprì l'esistenza di fantasie sessuali perverse e criminali, che sono letteralmente inconciliabili con la coscienza dell'uomo civile, poiché l'individuo che volesse attuarle sarebbe senz'altro un ribelle, un pazzo o un criminale.

Non è assolutamente probabile che solo nella nostra epoca si sia sviluppato questo aspetto dello sfondo psichico o dell'inconscio; verosimilmente esso è sempre esistito, in ogni civiltà. Ogni civiltà ha il suo avversario del tipo di Erostrato. Ma nessuna delle precedenti civiltà si trovò nelle condizioni di dover prendere in seria considerazione questo sfondo psichico. L'anima fece sempre semplicemente parte di un sistema metafisico. La coscienza moderna non può rifiutarsi di riconoscere l'anima, benché se ne difenda con straordinaria energia. Questo è il tratto caratteristico che distingue la nostra epoca da tutte le precedenti. Non possiamo più negare che gli oscuri fantasmi dell'inconscio siano potenze reali ed efficaci, e che esistano forze psichiche che non possono essere inserite, almeno per ora, nel nostro razionale ordinamento del mondo. Inoltre, noi costruiamo su di esse perfino una scienza, il che è prova palese della serietà con la quale le consideriamo: se i secoli scorsi potevano gettarle fra i rifiuti, esse sono per noi ora, come la camicia di Nesso, qualcosa di cui non ci si può più liberare.

Lo sconvolgimento subito dalla coscienza moderna, per le immense catastrofi della guerra mondiale, si accompagna interiormente allo sconvolgimento morale per ciò che riguarda la fede in noi stessi e nella nostra bontà. Una volta potevamo considerare i popoli stranieri come popoli privi di valore dal punto di vista politico e morale; ma ora l'uomo moderno e

costretto a riconoscere che moralmente e politicamente egli equivale agli altri. Se una volta credevo che il dovere impostomi da Dio fosse di richiamare gli altri all'ordine, ora so che ho io stesso bisogno di questo richiamo quanto gli altri, e che farei meglio a occuparmi, prima di ogni altra cosa, di mettere ordine in me stesso. Tanto più che oggi vedo molto chiaramente che la mia fede in una eventuale organizzazione del mondo, nel vecchio sogno del regno millenario, dove non vi sia altro che pace e concordia, è profondamente scossa. Lo scetticismo della coscienza moderna a questo riguardo non permette più alcun entusiasmo politico per una riforma mondiale; esso rappresenta anzi il terreno meno favorevole che si possa immaginare per il riversarsi delle energie psichiche sul mondo, così come un dubbio sulla personalità morale di un amico influisce sfavorevolmente sulle relazioni di amicizia e ne ostacola inesorabilmente lo sviluppo. Questo scetticismo fa ripiegare la coscienza moderna su sé stessa; per contraccolpo fluiscono alla sua superficie alcuni elementi del contenuto psichico soggettivo che certamente erano sempre esistiti, ma che restavano nella più profonda oscurità, finché tutto poteva riversarsi verso l'esterno senza ostacoli. Quanto differente era il mondo dell'uomo medievale! Allora la Terra era ferma e in riposo al centro dell'universo: intorno le girava il sole col compito preciso di riscaldarla; gli uomini bianchi, tutti figli di Dio ricolmi d'amore per l'Essere Supremo, che riservava loro la felicità eterna, sapevano perfettamente ciò che occorre fare e come bisognasse comportarsi, per passare dalla transitoria vita terrena alla gioia della vita eterna. Ci è impossibile immaginarci, sia pure in sogno, una realtà di tal genere. Le scienze naturali hanno da lungo tempo strappato questo velo prezioso. Quell'epoca è trascorsa com'è trascorsa quell'infanzia in cui il proprio padre era considerato l'uomo più bello e più potente di tutto il paese.

Ogni certezza di carattere metafisico dell'uomo medievale è per noi scomparsa, e l'abbiamo sostituita con l'ideale della sicurezza materiale, del benessere generale e dell'umanitarismo.

Colui che ha conservato oggi intatto questo ideale, dispone di una dose poco comune di ottimismo. Anche questa certezza è stata ridotta a zero, poiché l'«uomo moderno» comincia ad accorgersi che ad ogni progresso esterno corrisponde una possibilità sempre crescente di catastrofi più grandi. Da ciò si ritraggono spaventate la speranza e la fantasia. Che significa il fatto che alcune grandi città progettano o inscenano esercitazioni di difesa contro i gas asfissianti? Significa soltanto che questi attacchi di gas tossici sono previsti e preparati, secondo il principio: "si vis pacem, para bellum"; significa anche che basta soltanto che si accumuli il materiale necessario e inesorabilmente il pensiero diabolico s'impadronirà dell'uomo e lo metterà in movimento come una valanga. Si sa che i fucili sparano da soli, quando se ne raduni insieme una forte quantità.

Un'idea vaga di quella terribile legge, che governa ciecamente i fenomeni, per cui Eraclito aveva creato il termine di "enantiodromia" (la corsa in senso opposto), pone alla base della coscienza moderna un agghiacciante terrore, e paralizza ogni fiducia nella possibilità di far fronte a questa catastrofe con misure politiche e sociali. Quando, dopo questo terrificante spettacolo di un mondo cieco, in cui costruzione e distruzione si controbilanciano eternamente, la coscienza si volge di nuovo verso l'individuo quale soggetto e getta uno sguardo al fondo di sé stessa, vi scopre zone selvagge di oscurità la cui vista ciascuno preferirebbe evitare. Anche qui la scienza ha soppresso un ultimo rifugio e ha reso un pozzo nero ciò che prometteva essere una caverna protettrice.

Eppure ci si sente quasi sollevati nel trovare tanto male al fondo della nostra anima. Almeno crediamo di scoprire qui l'origine di tutti i mali dell'umanità. Dapprima, per quanto ci si senta scossi e delusi, abbiamo nondimeno l'impressione che, appunto perché questi fatti psichici sono parte della nostra anima, possiamo tenerli più o meno bene in mano e quindi dirigerli o almeno reprimerli efficacemente. Ci compiacciamo inoltre di credere che, se ciò riuscisse, una parte del male

sarebbe estirpato dal mondo esterno; che se la conoscenza dell'inconscio fosse diffusa più generalmente, ognuno potrebbe rendersi conto, per esempio, se un uomo di governo si lascia trascinare da cattive motivazioni inconsce, e i giornali potrebbero suggerirgli: «Fatevi analizzare, per cortesia. Voi soffrite di un complesso paterno rimosso».

Ho a bella posta usato questo paragone grottesco, per mostrare a quali assurde conseguenze conduca l'illusione che tutto ciò che è psichico possa essere trattato da noi psicologi. E' certamente vero che una gran parte del male ha origine dallo sconfinato inconscio umano, ed è anche vero che una più completa conoscenza di esso permette di lottare meglio contro le origini psichiche del male, come d'altra parte la scienza ci ha messo in grado di combattere con successo i mali fisici.

L'enorme accrescersi, nel mondo intero, dell'interesse per la psicologia durante gli ultimi venti anni, è prova irrefutabile che la coscienza moderna si è in parte ritratta dalle realtà materiali esteriori, per rivolgersi verso la realtà soggettiva interiore. L'arte espressionista ha anticipato profeticamente questo orientamento, poiché l'arte coglie sempre in anticipo, intuitivamente, gli orientamenti futuri della coscienza.

La nostra epoca, col suo interesse per la psicologia, dimostra di attendere dall'anima qualcosa che il mondo esterno non ha dato, senza dubbio qualcosa che le nostre religioni dovrebbero contenere, ma che non contengono più, specie per l'uomo moderno; per il quale le religioni non sorgono dall'interiorità, dall'anima, ma fanno parte dell'inventario del mondo esterno. Non v'è nessuna entità ultraterrena che avvinca l'uomo moderno con rivelazioni interiori; egli si sforza, al contrario, di scegliere le religioni e le convinzioni, e di indossarle come abiti domenicali, per deporle poi come si depongono i vestiti usati.

Gli oscuri, quasi morbosi fenomeni, che avvengono al fondo della psiche, attraggono l'interesse e affascinano, per quanto non ci si possa spiegare come improvvisamente divenga interessante

ciò che in passato fu sempre respinto. Tuttavia, sta di fatto che essi destano l'interesse generale; non lo si può negare, per quanto non si accordi troppo col buon gusto. Quando parlo di interesse psicologico, non intendo quello che generalmente si ha per la psicologia in quanto scienza o quello, ancor più limitato, per la psicoanalisi di Freud, ma intendo il grande accrescersi dell'interesse verso i fenomeni psichici, verso lo spiritismo, l'astrologia, la teosofia, la parapsicologia eccetera. Dalla fine del sedicesimo e dal diciassettesimo secolo il mondo non ha più visto nulla di simile. Gli può essere comparato soltanto il periodo dell'apogeo gnostico, nel primo e secondo secolo dell'era volgare. Le correnti spiritualistiche odierne hanno molta somiglianza con quelle di detto periodo.

V'è oggi persino una chiesa gnostica in Francia, e conosco in Germania due scuole gnostiche che espressamente si dichiarano tali. Il più importante come numero è il movimento teosofico, con la sua sorella continentale, l'antroposofia, gnosi indù del più puro stampo. Per contro, l'interesse per la psicologia scientifica è minimo. Ora, la gnosi costruisce esclusivamente su fenomeni che avvengono nei piani più profondi della psiche, e raggiunge, dal punto di vista morale, profondità oscure, come dimostra, anche nelle sue forme europee, lo yoga "kundalini" indiano. Altrettanto si può dire dei fenomeni di parapsicologia; coloro che li conoscono possono darne testimonianza.

La passione di chi persegue tali interessi costituisce certamente un'energia psichica proveniente da forme religiose passate. Perciò v'è al fondo di queste forme di attività interiori un carattere veramente religioso, anche se esse assumono una tinta scientifica; anche se Rudolf Steiner dichiara che la sua «antroposofia» è la «Scienza dello spirito». I tentativi fatti per velarne il carattere mostrano come la religione sia in generale malfamata, altrettanto quanto la politica e la riforma mondiale.

Non è cosa eccessiva affermare che la coscienza moderna, contrariamente a quella del diciannovesimo secolo, ha volto le

sue intime e più profonde attese verso l'anima, e ciò non nel senso delle molte tradizioni confessionali che si conoscono, ma nel senso della gnosi. Il fatto che tutti questi movimenti assumano un tono scientifico, non va considerato come qualcosa di ridicolo o come un velo gettato allo scopo di nascondere la loro reale natura, ma va piuttosto considerato come un segno positivo che essi intendono fare opera scientifica, cioè di "conoscenza" in stretta opposizione all'essenza delle religioni occidentali e alla "fede". La coscienza moderna esecra la fede e per conseguenza le religioni basate su di essa, ma le accetta però nella misura in cui il loro contenuto conoscitivo si accorda apparentemente con i fenomeni sperimentati nei piani più profondi della psiche. Essa vuole conoscere, vale a dire avere un'esperienza primaria.

All'epoca delle scoperte geografiche, epoca che ha il suo epilogo oggi con l'esplorazione completa della terra, nessuno più voleva credere che gli iperborei avessero un piede solo, o cose del genere; l'uomo voleva conoscere e aver visto con i propri occhi ciò che si trovava al di là del mondo conosciuto. La nostra epoca, evidentemente, si mette alla ricerca di ciò che la nostra psiche è in realtà, oltre ai limiti della coscienza. La domanda che si pone ogni circolo spiritistico è la seguente: «Che cosa avviene quando il medium ha perso coscienza?» Quella di ogni teosofo è: «Che cosa sperimenta il mio Io nei piani superiori della coscienza, cioè al di fuori della mia coscienza abituale?» La domanda che si pone l'astrologo è: «Quali sono le forze che agiscono sul mio destino e lo determinano, al di là di ogni mio proposito cosciente?» Ed ogni psicoanalista desidera sapere: «Quali sono i moventi inconsci della nevrosi?»

La nostra epoca vuole fare da sola l'esperienza dell'anima. Essa vuole sperimentare da sé, e perciò respinge ogni principio derivante da esperienze passate. Ma ciò non esclude che essa si serva dei principi delle religioni e della scienza, come ipotesi di lavoro, per raggiungere il suo scopo. Finora l'europeo ha sentito un leggero brivido percorrer gli la schiena, ogni volta che ha

cercato di indagare un poco più a fondo questi campi; non solo l'oggetto di tale ricerca gli appariva oscuro e spaventevole, ma anche il metodo impiegato gli sembrava un abuso riprovevole delle sue più belle conquiste spirituali. Che pensa, per esempio, l'astronomo, quando scopre che oggi si fa un numero di oroscopi almeno mille volte maggiore quanto non si facesse trecento anni addietro? Che pensa il filosofo illuminista ed educatore quando scopre che, nei confronti dell'antichità, il mondo odierno non si è impoverito, neppure di una sola superstizione? Freud stesso, il fondatore della psicoanalisi, si è sforzato di sottoporre alla luce più vivida tutto quanto vi è di sudicio, di oscuro e di malefico nei recessi dell'anima e l'ha interpretato in modo tale, che ad ognuno passi la voglia di cercarvi altro che scorie e rifiuti. Il suo tentativo non è riuscito, e il suo ammonimento ha avuto l'effetto contrario; ha cioè suscitato in molti l'ammirazione per la lordura; fenomeno di per sé perverso, che normalmente non sarebbe spiegabile, se non supponendo che ciò che agisce su questi individui non sia l'amore della bassezza, ma bensì il segreto fascino della psiche.

E' cosa indubbia che dal principio del diciannovesimo secolo, dopo il periodo memorando della rivoluzione francese, a poco a poco l'uomo abbia posto l'elemento psichico in primo piano e ne abbia sempre più subito la forte attrazione. Il gesto simbolico dell'incoronazione della dea Ragione a Notre-Dame ha avuto probabilmente per il mondo occidentale un significato analogo a quello dell'abbattimento della quercia di Wotan, compiuto dai missionari cristiani, poiché né allora né dopo nessun fulmine vendicatore scese a colpire i blasfemi. Precisamente alla medesima epoca, un francese, Anquetil Duperron, trovavasi in India, da dove riportò al principio del diciannovesimo secolo una traduzione dell'"Oupnek'hat", raccolta di cinquanta "Upanishad", che permisero all'Occidente, per la prima volta, di penetrare nello spirito misterioso dell'Oriente. Tale coincidenza è ben altro che una semplice fantasia della storia universale. Per lo storico, questa è una

semplice combinazione che nulla ha a che vedere con i nessi di causa e di effetto. Ma la mia prevenzione di medico mi impedisce di vedervi una semplice combinazione, poiché tutto si svolse secondo una legge psicologica, la cui validità nella vita personale è indubbia: ogni volta che una porzione della coscienza viene ad essere svalutata e per conseguenza eliminata, nell'inconscio avviene una compensazione. Ciò corrisponde alla legge della conservazione dell'energia; poiché i processi psichici sono essi pure processi energetici. Nessun valore spirituale può sparire, senza essere sostituito da uno equivalente. Tale è la regola euristica fondamentale della pratica psicoterapeutica quotidiana: infallibile e sempre confermata. Il medico, in me, si rifiuta di considerare la vita interiore di un popolo indipendentemente dalle regole psicologiche fondamentali; l'anima di un popolo non è che una formazione un po' più complessa di quella dell'individuo. E del resto non vi è un poeta, che inversamente parla dei «popoli» della sua anima?

Con ragione, mi sembra. Poiché nella nostra anima vi è qualcosa che non è individuale, ma che è popolo, collettività, persino umanità. In certo modo noi siamo parte di una grande anima unitaria, o, per esprimerci con Swedenborg, di un unico, immenso essere umano.

E se quanto vi è di oscuro in me, singolo, suscita poi la chiarezza soccorritrice, altrettanto avviene nella vita dei popoli. La forza che agiva nella massa oscura, anonima, che devastante si riversò a Notre Dame, trascinava con sé anche l'individuo, e toccò pure Anquetil du Perron, in cui provocò una risposta che divenne storica. Da lui discendono Schopenhauer e Nietzsche, e da lui l'enorme influenza dell'Oriente. E badiamo bene a non sottovalutarla! Ne vediamo poca cosa, alla superficie intellettuale dell'Europa: alcuni professori di filosofia, alcuni entusiasti del buddhismo, e alcune tenebrose celebrità, come Madame Blavatsky e Annie Besant con il loro Krishnamurti. Sembrano isolotti emergenti dal mare della moltitudine; ma in realtà sono soltanto le vette di importanti catene di monti sottomarini.

Mentre i filistei della cultura credevano fino a poco tempo fa di poter sorridere della sepolta e scomparsa astrologia, ecco che oggi essa rimonta alla superficie, prossima alle porte dell'università, da cui era stata scacciata circa trecento anni addietro. Altrettanto accade per le idee dell'Oriente; esse prendono piede in basso, nella massa, e si elevano a poco a poco sino alla superficie. Da dove spuntarono i cinque o sei milioni di franchi svizzeri, sottoscritti per il tempio antroposofico di Dornach? Certamente non venivano da un unico donatore. Non esiste purtroppo nessuna statistica che possa stabilire il numero dei teosofi, dichiarati o larvati, esistenti attualmente. Ma di certo tale numero raggiunge alcuni milioni. E bisogna aggiungervi qualche milione di spiritisti, di denominazione cristiana o teosofica.

I grandi rinnovamenti non vengono mai dall'alto, ma dal basso, come gli alberi non crescono dal cielo, ma dalla terra, per quanto i loro semi cadano in origine dall'alto. Il rivoluzionamento del mondo e della nostra coscienza sono una sola e medesima cosa. Tutto diviene relativo e per conseguenza ipotetico, e mentre la coscienza, esitante e dubbiosa, considera precario questo mondo che rimbomba di trattati di pace e di amicizia, di democrazia e di dittatura, di capitalismo e di bolscevismo, l'anima desidera una risposta a questo tumulto di dubbi e di incertezze. Sono gli individui appartenenti ai più oscuri strati del popolo, che seguono gli impulsi inconsci della psiche, sono i derisi e quieti provinciali, meno inquinati dai pregiudizi accademici di quanto non siano le grandi celebrità. A guardar le cose dall'alto sovente si ha l'impressione di uno spettacolo conturbante o ridicolo, ma di una significativa ingenuità, che ricorda quella di coloro che Cristo chiamava beati. Non è cosa che stupisce e commuove al tempo stesso, il vedere i rifiuti dell'umana psiche raccolti e collezionati in grossi volumi? I balbettamenti più insignificanti, gli atti più assurdi, i detriti delle più invereconde fantasie, sono argomenti di serissimi studi fatti con scrupolosa coscienza, che vanno sotto il nome di

"anthropophyteia", studi ai quali vengono conferiti tutti gli onori scientifici dai partigiani di Freud e di Havelock Ellis; la massa dei loro lettori si estende a tutti i popoli bianchi civilizzati. Perché questo zelo e questa fanatica venerazione di cose insulse? Perché sono elementi psicologici, sostanze dell'anima, preziose quanto frammenti di manoscritti salvati da antichi letamai. Persino ciò che vi è di nascosto e di putrido nell'anima assume un valore inestimabile allo sguardo dell'uomo moderno, poiché gli serve per il raggiungimento del suo scopo. Quale scopo?

Freud ha posto il seguente motto alla sua interpretazione dei sogni: "flectere si nequeo superos, Acheronta movebo": se non posso piegare l'Olimpo, rivoluzionerò almeno l'Acheronte. Perché mai?

Gli dèi che noi dobbiamo detronizzare sono gli idoli, i valori del nostro mondo cosciente. Si sa che nulla ha tanto screditato gli dèi del mondo antico, quanto la storia dei loro scandali. La storia si ripete: si investigano le profondità sospette delle nostre brillanti virtù e dei nostri ideali incomparabili, e si leva un grido di giubilo: «Ecco i vostri dèi, fantasmagorie costruite dalla mano dell'uomo, imbrattate dall'umana bassezza, sepolcri imbiancati ricolmi di putredine e di immondizie!» Quelle parole che al tempo delle lezioni di catechismo non erano state da noi comprese divengono ora viventi, e in esse risuona un'antica nota ben conosciuta.

Sono seriamente convinto che tali analogie non siano dovute al caso. Troppi uomini sono più prossimi alla psicologia freudiana che al Vangelo, e per essi il bolscevismo ha più significato di quanto non abbia la virtù borghese. Tuttavia essi sono tutti nostri fratelli, e in ciascuno di noi vi è una voce almeno, che dà loro ragione, poiché in fondo noi tutti facciamo parte di un'unica anima.

La conseguenza inattesa di questo orientamento spirituale è questa: vien conferito al mondo un aspetto così brutto che nessuno riesce più ad amarlo e nemmeno possiamo più amarci, tanto che nulla resta al di fuori che possa distoglierci dalla nostra

propria vita interiore. Questo è certo il risultato profondo al quale si doveva giungere. Che cosa vuol dire infatti la teosofia con la sua dottrina del karma e della reincarnazione, se non che questo mondo apparente altro non è che un luogo transitorio, per il perfezionamento morale di quanto è imperfetto nell'uomo? Essa rende anche relativo il senso immanente del mondo attuale, ma con diversa tecnica, in quanto promette mondi più elevati, senza disprezzare quello presente. Il risultato è però il medesimo.

Tali idee sono, ammettiamolo pure, quanto di meno accademico vi possa essere, ma colgono la coscienza moderna dal basso. E' anche frutto di un'analogia dovuta al puro caso, che la teoria della relatività di Einstein e la recente teoria atomica, che già confina con il sovracausale e il non intuibile, stiano divenendo patrimonio del nostro pensiero? La fisica odierna volatilizza il nostro mondo materiale. Nulla di strano, credo, che l'uomo moderno ricada sempre inevitabilmente nella sua vita interiore, attendendo da essa quella sicurezza che il mondo gli rifiuta.

L'anima dell'Occidente si trova in una posizione inquietante, tanto più inquietante se si considera che preferiamo ancora l'illusione della nostra bellezza interiore alla cruda verità. L'occidentale vive nella nube vaporosa e formale del suo autoincensamento, che deve impedirgli di scorgere il suo vero volto. Ma che cosa siamo noi, per gli uomini d'altro colore? Che pensano la Cina e l'India di noi? Che pensano di noi i negri e tutti coloro che abbiamo flagellato con l'acquavite, con le malattie veneree e con la privazione delle loro terre?

Ho un amico indiano che sta a capo di un "pueblo". Una volta che ci intrattenevamo in discorsi confidenziali sull'uomo bianco, mi disse: «Per noi è impossibile comprendere i bianchi, essi desiderano sempre qualcosa, sono sempre irrequieti, cercano sempre. Ma che cosa cercano? Lo ignoriamo. I loro nasi sono grandi e affilati, le loro labbra sottili e crudeli, i loro volti hanno tratti troppo marcati. Ci sembrano tutti pazzi.»

Il mio amico aveva senza dubbio riconosciuto nel bianco l'ario uccello da preda, spinto dalla sua insaziabile sete di bottino attraverso paesi che non gli appartengono; e s'era reso conto della nostra mania di grandezza, che, tanto per citare un esempio, crea l'illusione che il cristianesimo sia l'unica verità rivelata al mondo e che Cristo, appartenente alla razza bianca, sia l'unico Salvatore. Dopo aver messo l'Oriente a soqquadro e averlo reso nostro tributario con la nostra scienza e con la nostra tecnica, inviamo missionari persino in Cina. La commedia cristiana in Africa è pietosa. La soppressione della poligamia, ottenuta dalle missioni, ha causato una prostituzione tale da assorbire, nella sola Uganda, ventimila lire sterline l'anno per la lotta antivenerea, e oltre a ciò ha avuto conseguenze morali disastrose. E' per giungere a questi consolanti risultati che i buoni europei pagano i missionari.

E tralasciamo di menzionare la spaventosa storia delle sofferenze causate alla Polinesia e le benedizioni del traffico di oppio!

Tale si presenta l'europeo, visto senza il riparo della fitta nebbia in cui la sua morale lo ha avvolto. Non ci deve quindi stupire il fatto che le indagini compiute nella nostra psiche abbiano dapprima l'aspetto di scavi compiuti per scoprire la tubatura di una cloaca. Solo un grande idealista quale Freud poteva dedicare a questo poco piacevole lavoro l'attività di tutta la sua vita. Non è lui che ha provocato il puzzo, ma noi tutti, che per pura ignoranza e grossolana illusione ci riteniamo tanto puliti e decenti. In tale modo la nostra scienza psicologica comincia a fare la conoscenza della nostra anima specialmente dal lato più repellente, proprio quello che non vorremmo vedere.

Ma se la nostra psiche fosse solo composta da elementi bassi, privi d'ogni valore, nessuna forza al mondo potrebbe indurre un uomo normale a trovarvi alcunché d'attraente. Ecco perché coloro che nella teosofia non riescono a vedere che una deplorabile leggerezza intellettuale, e nel freudismo null'altro se non il desiderio di sensazioni, profetizzano una rapida e oscura

fine di questi movimenti. Non si accorgono che alla base di essi v'è una vera passione, v'è il fascino dell'anima che agisce e che si terrà legato a queste forme, finché delle migliori non le sostituiranno. Superstizione e perversità in fondo sono la stessa cosa. Sono stadi transitori ed embrionali, dai quali nasceranno forme nuove e più mature.

L'aspetto dei piani psichici più profondi dell'uomo occidentale è poco invitante, sia dal punto di vista intellettuale, che da quello morale ed estetico. Con impareggiabile passione abbiamo eretto intorno a noi un mondo monumentale; ma la sua grandezza è di tal sorta, che tutto quanto v'è di realmente grande ne resta fuori, mentre ciò che troviamo al fondo della nostra anima non può essere altro che quello che è, cioè meschino e insufficiente.

Mi rendo conto che con le mie affermazioni vado oltre l'attuale stadio di sviluppo della coscienza. La comprensione della realtà psicologica non è ancora di dominio pubblico. L'Occidente comincia appena ora ad avviarsi verso il riconoscimento di questi fatti, ai quali, per ovvie ragioni, si oppone una fortissima resistenza. Tuttavia il pessimismo di Spengler è riuscito a impressionare gli animi, per quanto tale impressione sia rimasta confinata nei limiti accademici. La comprensione psicologica, invece, penetra nell'intimo dolorante della personalità, che perciò le oppone resistenze e dinieghi. Mi guardo bene dal considerare tali resistenze come prive di significato; esse sono una sana reazione contro elementi distruttivi. Quando il relativismo viene considerato come supremo e ultimo principio, si giunge alla distruzione. Attirando l'attenzione sugli aspetti oscuri del fondo della psiche, non agisco per pessimismo; desidero, al contrario, far comprendere che, malgrado il suo aspetto spaventoso, l'inconscio esercita un fascino potente, non solo sulle nature morbose ma anche sugli spiriti sani e positivi. Alla base dell'anima c'è la natura, e la natura ha in sé la vita creatrice. E' vero che la natura distrugge ciò che essa stessa ha creato, ma distrugge per costruire

nuovamente.

I valori che il relativismo distrugge nel mondo visibile ci vengono restituiti dall'anima. Dapprima non vediamo che la calata in tutto ciò che vi è di oscuro e di brutto; ma colui che non sopporta tale spettacolo non creerà mai la luminosa bellezza. La luce nasce sempre dalle tenebre notturne, né mai la timorosa aspirazione umana è riuscita aggrappandosi al sole a trattenerlo nel cielo. L'esempio di Anquetil Duperron non ci ha forse mostrato come l'anima possa sopravvivere alle proprie eclissi? La Cina non crede certo che la tecnica e la scienza europea la porteranno alla rovina. Perché dovremmo credere che le misteriose influenze spirituali dell'Oriente dovrebbero distruggerci?

Non bisogna dimenticare che, mentre con le nostre progredite conoscenze tecniche noi rivoluzioniamo il mondo materiale dell'Oriente, quest'ultimo sta portando il turbamento nel nostro mondo spirituale con le sue superiori conoscenze psichiche. Non ci siamo ancora resi conto che l'Oriente potrebbe dominarci dall'interno. Una tale idea ci sembra assurda, poiché noi siamo abituati a considerare solo le relazioni di carattere causale, e non possiamo perciò capire come un Max Muller, un Oldenberg, un Deussen o un Wilhelm, potrebbero essere resi responsabili della confusione psichica che regna nelle classi medie. Che cosa ci insegna dunque l'esempio di Roma imperiale? La conquista dell'Asia Minore la rese asiatica, e l'Europa stessa fu contagiata dall'Asia e lo è ancora. Dalla Cilicia venne la religione militare romana, il culto di Mitra, che dall'Egitto si estese alla nebbiosa Britannia, e non faccio parola del cristianesimo.

Non abbiamo ancora del tutto compreso che la teosofia occidentale è una diletteantistica imitazione, davvero barbara, dell'Oriente. Qui si ricomincia con l'astrologia, che là è pane quotidiano. Lo studio della sessualità, per noi nato a Vienna e in Inghilterra, ha i suoi modelli più perfezionati presso gli indù.

In Oriente testi millenari ci insegnano il relativismo filosofico, e il principio della scienza cinese ha le sue basi

esclusivamente in un punto di vista sovracausale, punto di vista che noi cominciamo appena adesso a intuire. Per ciò che concerne alcune scoperte complesse della nostra psicologia, nei vecchi testi cinesi, come recentemente mi ha dimostrato il professor Wilhelm, ne troviamo la descrizione più riconoscibile. Ciò che noi consideriamo il ritrovato specifico dell'Occidente, cioè la psicoanalisi e i vari movimenti da essa originati, appare come un tentativo di principianti, in confronto al perfezionamento che in questo campo, già da lunghissimo tempo, hanno raggiunto gli orientali. Come forse saprete, il libro che stabilisce un parallelo tra la psicoanalisi e lo yoga è già stato scritto, e precisamente da Oskar A. H. Schmitz (3).

I teosofi si sono fatti un'idea piacevole dei "mahatma", che dimorano in qualche località dell'Himalaia o del Tibet, e che di lì ispirano e dirigono le anime del mondo. L'influenza dell'atteggiamento mentale dell'Oriente volto alla magia, è così grande che degli europei, persone psichicamente normalissime, mi hanno garantito che tutto quanto di buono io dico mi è stato ispirato dai "mahatma", e che ciò che proviene da me stesso non ha valore alcuno. Questa mitologia, così diffusa in Occidente e nella quale molti credono profondamente, non è, come non lo sono neppure le altre mitologie, un'assurdità, ma piuttosto un'importante verità psicologica. Sembra effettivamente che l'Oriente abbia a che fare con la causa della nostra trasformazione psicologica. Ma questo Oriente non è un monastero tibetano di "mahatma", esso è essenzialmente nel nostro intimo. La nostra psiche ora si è messa all'opera per creare nuove forme spirituali, forme che racchiudono quelle verità psichiche che si dovranno opporre, quali salubri energie moderatrici, alla sfrenata sete di bottino propria dell'uomo ario. Noi dobbiamo forse imparare a conoscere qualcosa di analogo a quella limitazione della vita che in Oriente è divenuta un pericoloso quietismo: forse anche qualcosa di quella stabilità che l'esistenza umana acquista quando le esigenze della psiche divengono tanto imperative quanto le necessità della vita sociale.

Ma da ciò, in quest'epoca di americanismo, siamo ancora lontani, siamo invece, mi sembra, soltanto all'inizio di una nuova civiltà psichica. Non voglio atteggiarmi a profeta, ma, a parer mio, non si può accennare al problema psichico dell'uomo moderno senza parlare dell'aspirazione alla calma, che sorge in genere nei periodi di agitazione, o del bisogno di sicurezza, che è il portato dell'assenza di sicurezza. E' dalla necessità e dal bisogno che sorgono nuove forme di esistenza e non dalle esigenze ideali o dal semplice desiderio. D'altronde non si può porre un problema, se non si considerano almeno le eventuali possibilità di risolverlo, anche se esse non sono definitive. Invece, da come oggi il problema viene posto, mi sembra che nulla si sia fatto per la sua futura soluzione. Come sempre i rassegnati aspirano a un ritorno all'antico, mentre gli ottimisti tendono a trasformazioni della "Weltanschauung" e dell'esistenza.

Secondo me, il nodo del problema psichico dell'uomo moderno consiste nel fascino che l'anima esercita sulla coscienza dell'uomo moderno. Da un lato si tratta di un sintomo di decadenza, se è visto con occhio pessimistico; ma dall'altro è un germe che promette modificazioni profonde nell'atteggiamento spirituale dell'Occidente, se visto con ottimismo. In ogni caso è un fenomeno di grande importanza e di cui bisogna tener conto, tanto più che ha le sue radici negli strati profondi dell'anima popolare e specialmente perché interessa quelle forze irrazionali dell'anima, che, come insegna la storia, hanno una portata immensa, tale da trasformare improvvisamente e misteriosamente la vita e le civiltà dei popoli. E sono quelle le forze, per molti ancor oggi invisibili, che si celano dietro l'interesse che la nostra epoca nutre per la psicologia. Il fascino esercitato dall'anima non ha nulla di morboso e di perverso, è un'attrazione così potente, che non si lascia spaventare neppure da ciò che è disgustoso.

Lungo le vie maestre del mondo sembrano regnare desolazione e logoramento. Per fortuna l'istinto di ricerca

abbandona i sentieri battuti per volgersi altrove, come l'uomo dell'antichità a un certo punto si liberò delle sue divinità olimpiche, per volgere il suo interesse ai misteri dell'Asia minore. Il nostro segreto istinto, accettando le teosofie e la magia orientali, cerca al di fuori, ma cerca anche al di dentro, se consideriamo la serietà con la quale si volge a osservare gli strati profondi della sua anima. Esso si comporta con lo stesso scetticismo e radicalismo del Buddha, che allontanava da sé, come insignificanti, i suoi due milioni di dèi, e si dedicava esclusivamente alla realizzazione della sua esperienza interiore originaria, come all'unica cosa convincente.

E ora giungiamo all'ultima questione: le affermazioni che compio a proposito dell'uomo moderno sono veramente vere? o non sono altro che illusioni ottiche?

E' fuori di dubbio che, per molti milioni di occidentali, i dati di fatto da me espressi non siano altro che eventi casuali privi di ogni valore e che, per molti uomini di elevata cultura, essi non rappresentino che deprecabili errori. Cosa pensava per esempio un antico romano colto del cristianesimo, che si diffuse dapprima negli strati più bassi della società? Il Dio occidentale è, per molti ancora, una personalità tanto vivente, quanto lo è Allah per i popoli che abitano l'altro versante del Mediterraneo; e gli uni considerano gli altri come dei miseri eretici, che si tollerano compassionevolmente perché non si può fare in altro modo. L'europeo intelligente invece considera la religione e le forme ad essa affini come necessità per il popolo e per l'indole femminile, ma la loro importanza è per lui di gran lunga inferiore a quella delle questioni economiche e politiche.

Di conseguenza mi si smentisce su tutta la linea e mi si considera come chi, in una giornata radiosa, preannunci un imminente temporale. Forse al di là dell'orizzonte si sta preparando un temporale, e forse non scoppierà mai da noi, ma i problemi della psiche stanno sempre nascosti sotto l'orizzonte della coscienza; sappiamo, quando ne parliamo, che parliamo di cose poste ai confini del mondo visibile, delle cose più intime e

fragili, di corolle che si schiudono soltanto la notte. Alla luce del giorno tutto diviene chiaro e solido, ma noi viviamo anche durante la notte, che è lunga tanto quanto il giorno. Vi sono individui che fanno sogni così angosciosi, da turbare persino la loro vita di veglia. E d'altra parte la vita giornaliera è per molti un così cattivo sogno, che essi aspirano alla notte, durante la quale l'anima si ridesta. Mi sembra proprio che oggi questi ultimi individui si siano fatti particolarmente numerosi; anche ciò mi induce a pensare che il problema psichico dell'uomo moderno sia quale l'ho descritto.

Debbo tuttavia rimproverarmi alcune parzialità, perché non ho parlato dell'anima della nostra vita mondiale, di cui molti parlano, perché è evidente per tutti. Essa si manifesta nell'ideale internazionale o sovranazionale incarnato dalla Società delle Nazioni e da altre associazioni analoghe; inoltre nello sport e per ultimo, ciò che è veramente caratteristico, nel cinematografo e nel jazz. Questi sono sintomi assai caratteristici della nostra epoca, che con tutta evidenza estende anche al corpo fisico l'ideale dell'umanità. Lo sport denota la straordinaria considerazione in cui è tenuto il corpo, considerazione ancor più accentuata dalla danza moderna. Il cinematografo invece, come i romanzi polizieschi, permette di vivere senza pericolo le emozioni, le passioni e le fantasie, destinate, in un'epoca umanitaristica, a dover soccombere alla rimozione. Non è difficile scorgere i rapporti tra questi sintomi e la situazione psichica. Il fascino esercitato dall'anima non è altro che un nuovo modo, acquisito dall'uomo, di riflettere su sé stesso, un ritorno alla sua natura di fondo. Non c'è da meravigliarsi che il corpo, per così lungo tempo svalutato nei confronti dello spirito, ai giorni nostri sia stato riscoperto. Talvolta ci si sente quasi tentati di parlare di una vendetta della carne sullo spirito. Quando Keyserling proclama in modo provocatorio che il guidatore d'automobili è l'eroe della nostra civiltà contemporanea, coglie, come il più delle volte, nel segno. Il corpo reclama l'uguaglianza di diritto; anch'esso esercita, come

l'anima, il suo fascino. Per chi è ancora prigioniero della vecchia idea dell'opposizione tra spirito e materia, questo stato di cose rappresenta una dissociazione, un'intollerabile contraddizione. Se invece ci si può conciliare con il mistero che fa dell'anima l'aspetto interiore della vita del corpo, e del corpo la rivelazione esteriore della vita dell'anima, vedendo in loro, anziché una dualità, una vera unità, si giunge a comprendere anche come il desiderio di superare il grado dell'attuale coscienza conduca, per mezzo dell'inconscio, al corpo, e come, inversamente, la credenza nel corpo autorizzi soltanto una filosofia che non neghi il corpo in favore del puro spirito. Questa accentuazione, di gran lunga più forte di una volta, delle esigenze fisiche e psichiche, pur avendo l'aspetto di un fenomeno di decadenza, può essere anche un fenomeno di ringiovanimento, e come dice Holderlin:

"Ma dov'è il pericolo,
cresce anche ciò che ti salva" (4).

Vediamo, in effetti, che il mondo occidentale si è messo a camminare di un passo rapido, il passo americano, opposto al quietismo e alla rassegnazione che allontanano dalla vita. Un contrasto inaudito si presenta tra l'esterno e l'interno, o più esattamente, tra l'elemento oggettivo e quello soggettivo; ultima corsa, forse, dell'Europa ormai attempata in gara con la giovane America; tentativo sano o disperato, forse, di sfuggire alla potenza delle oscure leggi naturali, per conseguire la vittoria più grande, più eroica, quella di vigilare, desti, sul sonno dei popoli. A questo interrogativo la storia risponderà.

7. PSICOLOGIA AMERICANA.

[Titolo originale: "The Complications of American Psychology". Scritto in inglese e pubblicato con il titolo "Your Negroid and Indian Behaviour" in: Forum (New York), vol. 83, N. 4, 193-99 (1930). Traduzione di Maria Anna Massimello.]

All'europeo ingenuo non verrebbe mai in mente di considerare particolarmente complicata, o addirittura sofisticata, la psicologia dell'americano medio. Viceversa, egli è colpito piuttosto dalla semplicità e dalla linearità di pensiero e di comportamento degli americani. Gli piace pensare che gli americani siano un popolo molto attivo, dotato di senso pratico e incredibilmente efficiente, concentrato su un'unica meta (il dio denaro) e un po' limitato da quel carattere che talune riviste inglesi chiamano «Americana», qualcosa di simile a una forma blanda di pazzia: «I coloni sono una specie particolare, sapete, un po' come i nostri cugini sudafricani.» Quindi, quando devo raccontare qualcosa di serio sugli americani e sulla loro psicologia specifica, il mio pubblico europeo non ne resta proprio scosso, ma in ogni caso un poco disorientato e inclina alla disapprovazione.

Nel 1909 effettuai la mia prima breve visita negli Stati Uniti. In quella occasione ebbi anche la mia prima impressione d'insieme del popolo americano, poiché in precedenza ne avevo conosciuto solo singoli individui. Ricordo che, durante una passeggiata per le strade di Buffalo, mi imbattei in un centinaio di operai che stavano uscendo dalla fabbrica. Da ingenuo europeo qual ero a quel tempo, non potei trattenermi dall'osservare, rivolto al mio accompagnatore americano: «Non avevo idea che nel vostro popolo ci fosse una percentuale così alta di sangue indiano.» «Che cosa? - esclamò lui. - Sangue

indiano? Scommetto che in tutta questa gente non ce n'è neppure una goccia.» Replicai: «Ma non vede le loro facce? Si direbbero più indiani che europei.» Al che venni informato che la maggior parte di quegli operai era, con tutta probabilità, di origine irlandese, scozzese e tedesca, e che non v'era traccia alcuna di sangue indiano nelle loro vene. Io ero sconcertato e mezzo incredulo. In seguito mi resi conto di quanto fosse stata ridicola la mia supposizione. Nondimeno conservai l'impressione di una rassomiglianza di lineamenti, che gli anni successivi dovettero ancora rafforzare. Come sostiene il professor Boas, in molti immigrati americani compaiono perfino alterazioni anatomiche quantificabili, mutamenti che sono percettibili già nella seconda generazione. Le sue conclusioni tuttavia non sono state ritenute valide da altri autorevoli studiosi.

Ricordo una famiglia di tedeschi immigrati a New York, con tre figli nati in Germania e quattro in America. Questi ultimi erano in modo inconfondibile americani, i primi tre erano inequivocabilmente tedeschi. Un europeo dall'occhio esperto trova nella fisionomia di chi è nato in America qualcosa di indefinibile, eppure di innegabile, che lo distingue dall'europeo di nascita.

Non si tratta tanto di fattezze anatomiche, quanto di una generale maniera di atteggiarsi fisica e mentale. Lo si ravvisa nel modo di parlare, nei gesti, nella mentalità, nei movimenti del corpo e in certi altri aspetti più sottili ancora di tutti questi.

Quando ritornai dall'America, provavo un curioso senso di insoddisfazione, come se mi fossi in qualche modo lasciato sfuggire l'essenziale. Dovetti confessare che non ero in grado di «valutarli». Sapevo soltanto che tra americani ed europei esisteva una sottile differenza, la stessa che c'è tra australiani e sudafricani. La si può liquidare con una battuta spiritosa, oppure ricamarci sopra ragionamenti seri, senza però riuscire a cogliere il punto essenziale. Ma nella mia memoria si era fissata ancora un'altra impressione. Anche se, sulle prime, non me ne ero reso conto, essa continuò a riaffiorare come tutte le cose di una certa

importanza che non sono ancora state comprese. Nella Nuova Inghilterra ero stato ospite di una famiglia molto formale, solenne e terribilmente rispettabile. Mi sentii quasi come a casa. (Anche in Svizzera c'è gente molto conservatrice e sommamente rispettabile: a questo riguardo credo anzi che potremmo battere ogni record americano!) In quella famiglia servivano a tavola domestici negri. Sulle prime mi sentii come se stessi pranzando in un circo e mi sorpresi a esaminare furtivamente i piatti alla ricerca delle impronte di quelle nere dita. Sul pasto gravava un'atmosfera di solennità per la quale non riuscivo a trovare alcuna giustificazione, ma supposi che fosse la solennità o la serena pacatezza che nasce da una profonda virtù o da qualcosa del genere, che vibrava attraverso la stanza. Comunque, nessuno rideva; ciascuno era anzi fin troppo beneducato e cortese. Alla fine non riuscii più a sopportare quell'atmosfera e incominciai a raccontare, così come mi venivano, barzellette che furono accolte con sorrisi di condiscendenza. Ma non mi riuscì di far scatenare quella risata americana così calorosa e generosa. «Bene - pensai. - Sangue indiano, facce di legno, mongoli camuffati, perché non provare col cinese?» Così raccontai la mia ultima storiella che era davvero eccellente, e non l'avevo ancora terminata che proprio dietro alla mia sedia scoppiò un uragano di risate. Proveniva dal domestico negro e si trattava proprio dell'autentica risata americana, quella risata grandiosa, senza riserve, schietta, che mette in mostra dentatura, lingua, palato, tutto quanto, tutt'al più forse un briciolo esagerata e di sicuro non più che sedicenne. Come ho amato quel fratello africano!

Si tratta, lo ammetto, di una storiella un po' sciocca, tanto più che allora non riuscivo neppure a capire il motivo per cui quell'episodio mi rimanesse tanto impresso. Soltanto molto tempo dopo dovetti scoprire il significato recondito di questa e di quell'altra impressione che ricevetti a Buffalo.

Le nostre convinzioni hanno spesso umili origini; non ho esitato perciò a raccontare per filo e per segno al lettore come mi sia formato le mie idee sulla psicologia americana. Queste due

brevi impressioni in realtà contengono "in nuce" tutto ciò che imparai successivamente nel corso di venticinque anni di lavoro con pazienti americani.

La risata americana è assai impressionante. Il riso è un'importante espressione emotiva e, osservando con attenzione il modo in cui una persona ride, si può imparare una gran quantità di cose sul suo carattere. Ci sono persone che soffrono di una risata contratta. E' proprio penoso vederle ridere e il suono di questa raganella stridula, malevola e soffocata fa quasi star male. L'America può ridere in quanto nazione, e questo è molto importante. Significa che c'è ancora capacità di tornare bambini, solidità emotiva, capacità di rapporto immediato con il prossimo. Questa risata si accompagna a una notevole vivacità e a una grossa naturalezza nell'espressione. Gli americani sono molto ciarlieri. Pettegolezzi e chiacchiere si riversano a inondare giornali di dimensioni incredibili. Le chiacchiere proseguono perfino mentre si legge. Lo stile di un «buon» articolo americano dev'essere molto discorsivo e, se non è troppo banale, ha su di noi europei il medesimo effetto rinfrancante e rasserenante della vostra risata. Ma sovente, purtroppo, è puro cicaleccio, il brusio a ondate di un enorme alveare.

Uno dei maggiori vantaggi della lingua americana è il suo "slang". Sono ben lontano dall'arricciare il naso di fronte allo slang americano, poiché esso mi piace invece in modo particolare. Slang significa lingua in divenire, qualcosa di pienamente vivo e vitale. Le sue immagini, lungi dall'essere metafore logore e tarlate, pallidi riflessi, venerati solo perché provengono da un lontanissimo passato, levigate, corrette e concise convenzioni, sono invece figure piene di vita, che recano in sé ancora il pieno vigore della loro origine terrena, e l'incomparabile fragranza delle condizioni locali, caratteristiche del suolo sconosciuto di un nuovo paese, non ancora carico di pregiudizi. Nel fluire del vecchio idioma inglese, si avverte una corrente di nuova vita e ci si domanda da dove possa provenire. Soltanto dal fatto che ci troviamo in una nazione nuova?

Ne dubito.

La maniera di muoversi degli americani mostra una forte tendenza alla "nonchalance". Se esaminiamo il modo in cui camminano, portano il cappello, tengono il sigaro e parlano, scopriamo una spiccata noncuranza. Nella conversazione che si svolge attorno a una persona, si ode interloquire in modo insolitamente indisciplinato. Nella maniera in cui stanno seduti manca ogni forma di autocontrollo - a volte ne fanno le spese i loro mobili! - e la domenica si vedono le strade punteggiate di piedi che sporgono dai davanzali delle finestre. C'è la tendenza a muoversi in modo dinoccolato e con un minimo d'innervazione. Anche nel parlare si constata questa medesima rilassatezza in un'innervazione insufficiente del palato molle, che determina l'intonazione nasale così tipica degli americani. L'ancheggiare che si può osservare nelle donne primitive, in particolare nelle negre, si incontra di frequente anche nelle americane, e pure tra gli uomini è molto diffusa l'andatura dondolante.

Il tratto più sorprendente della vita americana è il suo svolgersi sotto gli occhi di tutti, senza riserve. Tutti quanti si devono conoscere e sembra che essi provino persino piacere di tale mostruosità. Questo mettere in piazza la vita, la mancanza di distanza tra gli individui, l'assenza di siepi e recinzioni intorno ai giardini, la fede eccessiva nella popolarità, le colonne di pettegolezzi sui giornali, le porte aperte nelle case (dalla strada ci si può spingere con lo sguardo, dritto attraverso il soggiorno e l'attigua camera da letto, sin nel cortile interno e ancora oltre), l'impossibilità per l'individuo di difendersi dall'invadenza della stampa e tutte le altre cose di questo genere risultano, per un mitteleuropeo qual io sono, più che ripugnanti, veramente terrificanti. Ci si sente d'improvviso inghiottiti da una calda ondata di avidità e di smodatezza emotiva, che pervade ogni aspetto della vita. Ci si vede ridotti a una pura e semplice rotella dell'ingranaggio con nessun'altra speranza o attesa all'infuori delle mete illusorie di una comunità troppo zelante ed euforica. Si nuota solo per rimanere a galla e tanto basta. Ci si

sente liberi -ecco la cosa più strana - e ciò nondimeno il movimento collettivo tiene avvinti più di quanto non potrebbe mai fare qualsiasi vecchia e nodosa radice del suolo europeo. Neanche la testa si riesce più a tener fuori. Caratteristica della collettività americana è una notevole mancanza di discrezione nei confronti delle emozioni. Lo si può scorgere nell'affaccendarsi e nella fretteolosità della vita di tutti i giorni, in entusiasmi di ogni sorta, in esplosioni orgiastiche di settarismo, nella virulenza con cui si esprimono tanto la pubblica ammirazione quanto il vituperio. In ogni casa penetra l'influenza schiacciante delle emozioni collettive. Se fosse possibile, ogni incombenza verrebbe risolta in comune, perché ogni capacità di resistere alle ingerenze collettive si direbbe sorprendentemente ridotta. E' vero, senza dubbio, che un'azione collettiva implica sempre minor sforzo rispetto a un tentativo individuale. Lo slancio di un'impresa collettiva porta molto più lontano dello sforzo individuale, sia pur molto concentrato, poiché consente agli individui di superare sé stessi, noncuranti del rischio. D'altro lato però questo slancio si spinge troppo oltre e conduce gli individui in situazioni che difficilmente avrebbero scelto personalmente in modo premeditato. Esso produce quindi un deciso appiattimento della psicologia della gente.

Questo effetto si può scorgere in particolare nel problema sessuale degli americani, tenendo presenti gli sviluppi che ha avuto dopo la guerra. In questo campo esiste una pronunciata tendenza alla promiscuità, che si manifesta non soltanto nella frequenza dei divorzi bensì in modo del tutto particolare nel vistoso superamento dei pregiudizi sessuali che presenta quest'ultima generazione. Sarà inevitabile, perciò, che ne faccia le spese il rapporto individuale tra i sessi. La facilità di contatti non stimola in nessun caso e non sviluppa neppure i pregi del carattere, e costituisce allo stesso tempo un serio impedimento per qualsiasi più profonda comprensione reciproca. E' impensabile potersi comprendere senza vero amore, e questo può nascere soltanto dopo che si sono superate le difficoltà

originate dalla differenza psicologica tra i sessi. La promiscuità sessuale ostacola ogni sforzo in questo senso, offrendo comode opportunità di fuga. Il rapporto personale diventa del tutto superfluo. Ma quanto più prevale la cosiddetta libertà spregiudicata e la promiscuità a buon mercato, tanto più l'amore perde ogni profondità e degenera in fugaci interludi sessuali. I più recenti sviluppi nel campo della moralità sessuale tendono a una primitività sessuale, analoga all'instabilità dei costumi morali propria dei popoli primitivi, dove tutti i tabù sessuali scompaiono improvvisamente sotto l'influsso di un'eccitazione collettiva.

In America tutti sembrano vivere come se si trovassero in un grosso insediamento urbano, tutti sembrano condurre un'autentica vita metropolitana. Anche l'agglomerato più minuscolo rifiuta il carattere di villaggio e tende a diventare città. La città decide l'intero stile di vita, anche in campagna. E' come se ogni cosa fosse collettiva e ricondotta a un denominatore comune.

Durante una visita a un cosiddetto "camp", dove si fa la cosiddetta "country life" (vita all'aria aperta), un amico europeo che viaggiava con noi mi sussurrò, in un momento di pausa: «Scommetto che avranno persino un manuale per il campeggiatore perfetto»... e difatti esisteva sul serio, rilucente sinistro in bella mostra sullo scaffale, nelle sue tinte rosso oro!

La campagna è meravigliosa, veramente divina; nell'aria aleggia ancora un tenue profumo di eternità senza storia e gli incantevoli grilli non hanno ancora paura dell'uomo. Non si sono ancora resi conto di stare vivendo in America, esattamente come certi Navaho. E la rana gigante fa risuonare nella notte la sua tonante voce preistorica. Deliziose, incommensurabili notti e giorni benedetti dal sole. Questa è vera campagna e nessuno pare esserne all'altezza, di certo non questo popolo cittadino, frettoloso, chiassoso, ciarliero e motorizzato. Non loro la possiedono, ma gli indiani, presso cui ci si sente particolarmente a proprio agio, perché evidentemente essi vivono «sotto» il

fascino della loro terra e non ne sono «alla testa». Perlomeno là regna la pace di Dio.

Conosco abbastanza bene le nazioni madri dell'America settentrionale, ma mi troverei in grosso imbarazzo se dovessi spiegare, esclusivamente in base alla teoria dell'ereditarietà, come gli americani che discendono da queste nazioni abbiano acquisito i loro caratteri peculiari. Si potrebbe supporre che essi derivino in parte dall'atteggiamento dei vecchi pionieri e colonizzatori. Ma non riesco tuttavia a scorgere come gli attributi particolari che ho ricordato prima possano avere qualche elemento in comune con il carattere dei primi coloni agricoli. Esiste invece un'ipotesi molto più calzante, atta a spiegare le peculiarità del temperamento americano. E' il fatto che gli Stati sono pervasi dal carattere negro, vale a dire da questa figura tanto straordinaria e suggestiva. Alcuni Stati sono particolarmente «neri», fatto questo che può sorprendere l'europeo ingenuo, il quale ritiene che l'America sia una nazione bianca. Non è completamente bianca - consentitemi il gioco di parole - ma pezzata. Non v'è nulla da fare, è proprio così.

Che cosa vi può essere di più contagioso del vivere fianco a fianco con un popolo piuttosto primitivo? Provate ad andare in Africa e vedrete quel che succede. Quando la cosa è così evidente che ci sbattete il naso, la si chiama "going black", diventar neri. Ma se è meno palese, viene spiegata con il «sole». In India, per esempio, è sempre colpa del sole. In realtà si tratta di un «diventar neri» mitigato, controbilanciato da un rispetto delle convenzioni particolarmente ostinato (con le sue sottoclassi di rettitudine e marcata rispettabilità). Sotto la pressione di tutto quel rispetto delle convenzioni, la gente semplicemente si prosciuga, sebbene ne consideri responsabile il sole. Per noi europei è molto più facile essere un briciolo immorali o perlomeno un tantino lassi, perché non dobbiamo mantenere un certo standard morale, lottando contro il peso della vita primitiva. L'uomo «inferiore» esercita un'enorme attrazione, perché affascina gli strati inferiori della nostra psiche

che hanno vissuto per un periodo indicibilmente lungo in condizioni analoghe: "on revient toujours à ses premiers amours". Egli ricorda, più alla nostra mente inconscia che non a quella conscia, non solo la nostra infanzia, ma anche la nostra preistoria, che, per quanto concerne la razza germanica, sarebbe da far risalire a non più di dodici secoli fa. Il barbaro che è in noi continua pur sempre a mantenere una vitalità strabiliante e cede facilmente alle lusinghe dei suoi ricordi di gioventù. Perciò egli necessita di difese ben solide. I popoli latini, che sono più antichi, non hanno bisogno di stare così in guardia, e quindi anche il loro rapporto con i popoli di colore si struttura in modo diverso.

Le difese dell'uomo germanico, tuttavia, possono giungere solo sin dove si spinge la sua coscienza. Al di sotto della soglia della coscienza il contagio incontra una resistenza ridotta. L'uomo di colore, come vive nelle vostre città e perfino nelle vostre case, così vive anche sotto la vostra pelle, nel subconscio. Naturalmente questa presenza ha un duplice effetto. Come ogni ebreo ha il complesso del Cristo, così ogni negro ha il complesso dell'uomo bianco e ogni americano il complesso del negro. Di solito l'uomo di colore darebbe qualsiasi cosa per cambiare la tinta della propria pelle e l'uomo bianco odia ammettere di essere stato contagiato dal nero.

E ora torniamo a noi. Da dove spunta questa risata americana? e la smisurata e chiassosa voglia di socialità? il piacere di muovere il corpo e delle smargiassate di ogni sorta? la camminata dinoccolata, e la musica e i balli negroidi? Il jazz ha il medesimo ritmo dello "n'goma", la danza africana. E' possibile ballare lo "n'goma" centroafricano, con tutti i relativi sussulti e scosse, oscillando le spalle e ancheggiando, al suono del jazz americano. La musica americana è chiaramente permeata dai ritmi e dalle melodie dell'Africa. Difficile sarebbe non accorgersi di come l'uomo di colore, con la sua motilità primitiva, la sua emotività espressiva, l'immediatezza infantile, il senso della musica e del ritmo, il linguaggio comico e pittoresco, abbia

influenzato il «comportamento» degli americani. Come sanno bene gli psicologi e i medici, nulla è più contagioso dei tic, della balbuzie, delle convulsioni, dei segni di eccitazione emotiva, soprattutto delle risate e degli intercalari. Anche se con la mente e con il cuore si è lontani mille miglia o anche se non si capisce una battuta spiritosa in una lingua straniera, non si può fare a meno di ridere, quando tutti gli altri ridono. Anche la balbuzie può essere estremamente contagiosa, tanto che è difficile trattenersi dall'imitarla, benché involontariamente. Una melodia o un ritmo possono essere assai insidiosi e ossessionarci per intere giornate, e per quanto riguarda il linguaggio è sconcertante osservare come le sue espressioni metaforiche e le diverse forme di pronuncia ci colpiscano in modo tale che si incomincia col giustificarle, sia pure con qualche imbarazzo, in quanto citazioni da altri, e alla fine le si impiega semplicemente perché non se ne può più fare a meno.

L'uomo bianco costituisce un problema veramente terribile per il negro, e quando coinvolgiamo qualcuno tanto profondamente, è inevitabile che da lui qualcosa rimbalzi di nuovo su di noi. Il negro con la sua pura e semplice presenza esercita sul temperamento e sull'istinto imitativo un influsso che l'europeo non può fare a meno di notare, proprio come non gli sfugge l'incolmabile divario che separa i negri americani da quelli africani. La contaminazione tra le razze è un problema intellettuale e morale molto grave là dove il primitivo è superiore numericamente al bianco. In America questo problema esiste solo in misura relativa, perché i bianchi sono notevolmente superiori di numero rispetto agli individui di colore. Evidentemente il bianco può assimilare l'influenza primitiva con un rischio minimo per se stesso. Un'altra faccenda è invece domandarsi che cosa potrebbe succedere se ci fosse un considerevole incremento nella popolazione di colore.

E' mia ferma convinzione che alcune caratteristiche americane si possono far risalire direttamente all'uomo di colore, mentre altre sono sorte come difesa compensatoria contro la

propria rilassatezza. Ma rimangono pur sempre esteriorità, che lasciano intatto nel midollo il carattere americano, mentre ben diversa è la questione nel caso del "going black". Poiché non sono un comportamentista, mi limito a supporre che si è ancora ben lungi dal cogliere l'uomo reale, finché ci si limiti a osservare il suo comportamento. Ritengo che il comportamento sia un puro e semplice involucro che nasconde al suo interno la sostanza vivente. Perciò posso avere una percezione abbastanza chiara dell'uomo bianco attraverso le sue pose negroidi e domandarmi: Questo bianco americano è in qualche modo diverso dal rappresentante europeo della sua specie? Credo che tra i due esista una notevole differenza, tanto sul piano interiore, quanto su quello esterno. Di recente alcune riviste europee hanno pubblicato una serie di fotografie che ritraevano americani famosi, acconciati alla moda indiana, affiancate da altre di indiani in abbigliamento europeo, corredate dalla domanda: «Quali sono i veri indiani?»

Non si tratta semplicemente di una battuta: c'è un fondo di verità che è difficile negare. La cosa può apparire misteriosa e incredibile, ma è un dato di fatto riscontrabile altrettanto bene in altri paesi. E' possibile che l'uomo venga assorbito da un paese. Nell'aria e nel suolo di ogni paese esistono delle variabili che a poco a poco lo compenetrano e lo rendono simile al tipo di abitante autoctono, sino al punto che le sue fattezze vengono a riceverne una lieve nuova impronta. Ammetto certo che sia estremamente difficile verificare fatti di questo tipo, nel senso di darne una misurazione esatta, sebbene talvolta essi siano di un'evidenza schiacciante. Ma esistono tantissimi elementi che si sottraggono ad ogni nostro strumento esatto di verifica scientifica, nonostante il loro carattere ovvio e indubitabile. Pensate soltanto a tutte le sfumature espressive che esistono negli sguardi, nei gesti e nel tono di voce. Nella pratica ciascuno si orienta su questi segni, nessun idiota potrebbe fraintenderli, e tuttavia ci si troverebbe dinanzi a un compito improbo, qualora se ne volesse dare una descrizione rigorosamente scientifica.

Conosco un uomo che, di fronte a una serie di fotografie di ebrei provenienti da paesi diversi, riuscirebbe a dire con certezza quasi infallibile: questo è un polacco, questo un cosacco, quest'altro un ebreo tedesco e così via.

Non v'è dubbio che nell'uomo esistano questi sottili segni distintivi: si possono celare ora nelle fattezze del volto, ora nel suo gestire, ora nell'espressione facciale, altre volte nello sguardo e talvolta nella sua psiche, la quale traluce attraverso l'involucro trasparente costituito dal corpo. Comunque, è spesso possibile capire da quale nazione un individuo provenga. Conosco un gran numero di casi in cui figli di europei autentici, nati in paesi asiatici, evidenziavano i tratti caratteristici dei rispettivi luoghi di nascita o in elementi imponderabili del loro aspetto esteriore o nell'atteggiamento mentale oppure ancora in entrambi, e in un grado tale che non solo io, ma anche altre persone, totalmente ignare della situazione, riuscivano a diagnosticarlo. Il paese straniero penetra in qualche modo sotto la pelle di coloro che vi nacquero. Certe tribù molto primitive sono convinte che sia impossibile conquistare una terra straniera, perché i figli che vi nascerebbero erediterebbero gli spiriti di falsi antenati che dimorano negli alberi, nelle rocce e nelle acque di quella terra. In questa intuizione «primitiva» pare dunque celarsi una certa profonda verità.

Ciò starebbe a significare che gli americani ricevono lo spirito degli indiani, sia esternamente che dall'interno. Difatti nella sagoma dei visi americani si può spesso ravvisare una stupefacente rassomiglianza con tratti indiani, credo, più nei volti maschili che non in quelli femminili. Le donne invece costituiscono sempre l'elemento più conservatore, nonostante tutta la loro ostentazione di modernità. Si tratta certamente di un paradosso, eppurtuttavia tale è la natura umana.

L'adeguamento esteriore alle caratteristiche di un paese è una cosa da dare quasi per scontata e non ha nulla di sorprendente. Ma la rassomiglianza nei tratti esteriori non è nulla in confronto con la meno visibile e perciò ben più profonda

impronta sullo spirito e sulla mentalità. E' come se la mente fosse un mezzo infinitamente più sensibile e recettivo del corpo. E' probabile che, molto prima che il corpo presenti una reazione, la mente abbia già subito considerevoli mutamenti, di cui magari l'individuo in questione o il suo ambiente immediato non si accorgono affatto, ma che balzano soltanto all'occhio di un osservatore esterno. Così non mi aspetto che l'americano medio il quale non abbia vissuto almeno qualche anno in Europa riesca a rendersi conto di quanto la sua mentalità sia differente da quella dell'europeo, così come non mi aspetterei che l'europeo medio riuscisse a scorgere la sua diversità dall'americano. E' per questo motivo che tanti aspetti realmente caratteristici di un paese possono parere semplicemente bizzarri o ridicoli: o non si conoscono le condizioni da cui sono scaturiti, oppure non si sono ben comprese tali condizioni. Non sarebbero per nulla bizzarri o ridicoli se ci si potesse immergere nell'atmosfera del luogo a cui essi appartengono, e che li rende perfettamente comprensibili e logici.

Quasi ogni grande nazione presenta il suo atteggiamento collettivo, che si potrebbe chiamare il suo "genius" o "spiritus loci". Talvolta si riesce a catturarlo in una formula, tal altra è più sfuggente; tuttavia, pur essendo indescrivibile, esso è presente come una sorta di atmosfera che permea ogni cosa: l'aspetto della gente, il suo modo di parlare, il comportamento, la foggia degli abiti, il suo odore, gli interessi, gli ideali, la politica, la filosofia, l'arte e perfino la religione. In una civiltà ben definita, con un solido retroterra storico, come e per esempio quella francese, è facile riconoscere il tono di fondo dell'"esprit" francese: è la "gloire", una spiccatissima psicologia del prestigio, tanto nelle sue forme più nobili, quanto in quelle più ridicole. La ritrovate nel modo di parlare, nel gestire, nelle opinioni, nello stile generale di vita, nella politica e perfino nella scienza.

In Germania invece ciascuno impersona un'«idea». Non si è mai un comune mortale, ma si è «Herr Professor» (signor professore) oppure «Herr Geheimrat» (signor consigliere

segreto), «Herr Oberrechnungsrat» (signor consigliere della Corte dei conti) e perfino qualcosa di ancor più prolisso. Talvolta l'idea tedesca è giusta, altre volte è sbagliata, ma in ogni caso non cessa mai di essere un'idea, sia che faccia parte della filosofia più sublime, sia che si tratti di un balordo pregiudizio. Persino quando morite, in Germania, non vi spegnete nella vostra miseria umana, ma nella forma ideale di una «Hausbesitzersgattin» (consorte del proprietario dello stabile) o di qualcosa di simile.

La più profonda verità dell'Inghilterra, e al tempo stesso il suo più valido contributo al patrimonio della grande famiglia umana, è il «gentleman», recuperato dalla polverosa cavalleria del primo Medioevo e ora presente sin nel cantuccio più riposto della vita inglese moderna. Si tratta di un principio fondamentale che non manca mai di essere convincente: la lustra armatura del cavaliere senza macchia e la tomba pietosa dei poveri sentimenti spontanei.

Ma sarebbe possibile «etichettare» con altrettanta facilità paesi come l'Italia, l'Austria, la Spagna, i Paesi Bassi o la Svizzera? Sono tutti paesi molto caratteristici, ma è difficile coglierne lo spirito: invece di una sola parola occorrerebbero perlomeno alcune frasi. Anche l'America è uno di quei paesi che non si possono centrare al primo colpo. Il pregiudizio europeo suggerirebbe: il denaro. Ma possono pensare in questo modo soltanto coloro che non abbiano idea di che cosa significhi il denaro per gli americani. Sì, se essi stessi fossero americani, sarebbe il denaro, ma l'America non è così semplice. In America si trova di certo una gran quantità di dozzinale materialismo, come ovunque, ma anche un idealismo estremamente ammirevole quale raramente si può incontrare altrove. Il denaro da noi conserva ancor sempre qualche traccia della magia del vecchio tabù, che risale ai tempi in cui ogni tipo di commercio di denaro, come il tenere una banca o il prestare a usura, era considerato disonesto. Nelle «vecchie» nazioni esso resta sempre una specie di piacere proibito. Per questo è buona educazione da

noi non parlare mai di faccende di denaro. L'americano, che non è impedito dal fardello della storia, può «far soldi» e spenderli per quello che valgono. L'America è insolitamente libera dalla seduzione del denaro, e tuttavia è un paese dove se ne guadagna un mucchio. Come può l'Europa venire a capo di questo enigma?

Anche l'America possiede un principio, idea o atteggiamento di fondo, ma non si tratta sicuramente del denaro. Nello scandagliare la psiche cosciente e inconscia dei miei pazienti e allievi americani, mi sono spesso imbattuto in un tratto che si può definire soltanto come una sorta di ideale eroico. I vostri sforzi più idealistici sono volti a trarre il meglio da ogni individuo, e quando voi trovate una persona in gamba, ovviamente la sostenete e la spronate finché non rischia di crollare alla fine per l'eccessiva tensione, per il semplice sforzo, per il successo e il trionfo. Questo succede in ogni famiglia in cui madri ambiziose incitano i propri figli con l'idea che essi debbano diventare degli eroi a qualunque costo; succede in fabbrica, dove l'intera azienda mira con il massimo zelo a mettere l'uomo migliore al posto migliore, oppure capita nelle scuole, dove ogni bambino viene addestrato ad essere prode, coraggioso, efficiente e un "good sport" (un tipo schietto e un leale compagno), in breve: un eroe. Non esiste primato che la gente non vorrebbe battere, persino a costo di rimetterci la pelle, anche quando si trattasse della più spaventosa assurdità. I film traboccano di eroi di ogni specie. L'applauso americano detiene il primato mondiale. Il «grande» uomo, l'uomo «famoso» viene travolto da folle in delirio in qualunque campo egli sia «grande»; perfino Rodolfo Valentino ha avuto la sua parte. In Germania, invece, siete «grandi» se il vostro titolo è lungo perlomeno mezzo metro, in Inghilterra se oltre a ciò siete anche un gentleman, in Francia se siete intonati con il prestigio della nazione. Nelle nazioni più piccole, finché si è vivi non si può essere «grandi», perché tutto deve essere piccolo; per questo motivo la grandezza è di solito postuma. L'America è forse l'unico paese dove la «grandezza» non ha limiti, poiché esprime

le speranze, i desideri, gli sforzi e le convinzioni più profonde della nazione.

Ammetto che queste cose possano sembrare del tutto naturali a un americano, ma non a un europeo. Molti europei vengono colti da un senso di inferiorità quando entrano in contatto con l'America e con il suo ideale eroico. Di regola non lo riconoscono e incominciano a vantare ancor più i pregi dell'Europa o a mettere in ridicolo le tante cose che in America si prestano a venir criticate, come per esempio, la grossolanità, la brutalità e la primitività. Spesso succede che ricevano il loro primo e decisivo shock al posto di dogana, tanto che gli si guasta l'appetito nei confronti del resto degli Stati Uniti. E' inevitabile che l'atteggiamento eroico possa unirsi a una sorta di primitività, perché è sempre stato l'ideale di una società piuttosto competitiva e primitiva. E qui entra in campo il vero spirito storico del pellerossa. Pensate al vostro sport! E' lo sport più duro, spietato ed efficiente del mondo. L'idea del puro gioco è scomparsa quasi interamente, mentre in altre parti del mondo l'idea di gioco prevale su quella di sport professionale. Il vostro sport richiede un allenamento che è quasi crudele e un'applicazione pressoché disumana. I vostri sportivi sono gladiatori dalla testa ai piedi e l'eccitazione degli spettatori deriva da vecchi istinti apparentati con la sete di sangue. I vostri studenti attraversano iniziazioni e formano società segrete come succedeva nelle migliori tribù barbariche. In tutto il paese sono diffuse in gran numero società segrete di ogni tipo, a partire dal Ku Klux Klan sino ai Cavalieri di Colombo, e i loro riti sono analoghi a quelli di qualsiasi religione misterica primitiva.

L'America ha fatto risuscitare i fantasmi dello spiritualismo di cui è la patria d'origine, e cura i propri mali con la «Christian Science», la quale ha più a che fare con le guarigioni spirituali dello sciamano che con qualsivoglia forma riconosciuta di scienza. D'altronde essa si rivela abbastanza efficace, proprio come lo erano le cure dello stregone.

L'antica eredità europea pare alquanto sbiadire accanto a

questi vigorosi influssi primitivi. Avete mai confrontato lo "skyline", l'orizzonte, di New York o di qualsiasi altra metropoli americana con quello di un "pueblo" come Taos? E avete veduto come le case si ammassano a forma di torre verso il centro? Pur senza imitarlo consapevolmente, l'americano si trova inconsciamente a colmare poco alla volta i contorni spettrali dello spirito e del temperamento del pellerossa.

In questo non v'è nulla di straordinario. E' stato sempre così: i conquistatori sopraffacevano fisicamente i vecchi abitanti, ma soccombevano al loro spirito. All'apice della sua potenza, Roma ospitava entro le proprie mura tutti i culti misterici dell'Oriente; ma lo spirito del più umile fra di essi, quello di una società misterica ebraica, trasformò da cima a fondo la più potente di tutte le città. I conquistatori acquisiscono gli spiriti di falsi antenati, direbbero i primitivi: mi piace questo modo di esprimersi così pittoresco, perché è pregnante ed esprime qualsiasi implicazione possibile.

E' raro che la gente voglia conoscere una cosa di per sé; essa vuol sapere invece se tale cosa può rivelarsi fausta o infausta, se sia consigliabile o meno, come se esistessero cose inequivocabilmente buone e cose assolutamente cattive. Le cose sono come noi le prendiamo. Inoltre, tutto ciò che si muove comporta un rischio. Così una nazione in divenire costituisce naturalmente un grosso pericolo sia per sé stessa che per gli altri. Non è certo mio compito assumermi il ruolo di profeta o entrare nei panni di un ridicolo consulente politico, e inoltre non esiste a questo riguardo alcun consiglio da dare. I fatti non sono né vantaggiosi né infausti; al massimo possono essere interessanti. E il più interessante di tutti è che questa America così infantile, impetuosa e «ingenua» presenta probabilmente una psicologia più complicata di qualsiasi altra nazione.

8. RECENSIONI A KEYSERLING, «AMERICA: NASCITA DI UN NUOVO MONDO» E «LA RIVOLUZIONE MONDIALE».

[Si tratta di due recensioni ai volumi del conte Hermann Keyserling: "Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt" (Stoccarda e Berlino 1930) e "La Révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit" (Parigi 1934). La prima recensione, "Der Aufgang einer neuen Welt", apparve in: Neue Zürcher Zeitung (Zurigo), N. 2378 (7 dicembre 1930) e la seconda, con il titolo "Ein neues Buch von Keyserling", in: Basler Nachrichten, Sonntagsblatt (Basilea), N. 28 (13 maggio 1934). Traduzione di Maria Anna Massimello.]

"La nascita di un nuovo mondo".

"La nascita di un nuovo mondo" è il sottotitolo dell'edizione tedesca dell'"America Set Free" [L'America rende liberi] di Keyserling e a tutti gli effetti costituisce anche la sintesi più pregnante del tema del libro. Infatti non si tratta semplicemente dell'America, allo stesso modo in cui nello "Spettro" europeo non si trattava soltanto dell'Europa, ma di un quadro estremamente variegato e policromo fosco e lieto nello stesso tempo, pessimistico e ottimistico di uno «spettro», di un fantasma dell'America. Esso trova origine nella scoppiettante superficie d'attrito del continente transatlantico su cui passò a volo l'Animus aereo e procreativo di Keyserling.

Il libro è come un organismo indipendente che reca in sé in ugual misura tratti tanto della madre quanto del padre, evidenti soprattutto nel fatto che l'America è divenuta per l'autore simbolo della nascita di un nuovo mondo. A tutta prima sembra proprio che l'America sia il «nuovo mondo», ma alla fine del

libro è chiaro che tale concetto include anche la vecchia Europa. La «nascita di un nuovo mondo» riguarda tanto l'Europa quanto l'America, poiché il volume è nato dall'impatto di Keyserling con gli Stati Uniti. (Un prossimo libro tratterà del Sudamerica.) Occorre tener ben presente questa circostanza perché essa è la chiave che consente una corretta comprensione della soggettività del libro, che non è soggettivo solo per caso o per un deplorabile incidente, ma che intende esserlo "di proposito". E proprio a questa circostanza esso deve il suo duplice aspetto, quello cioè di presentare l'America filtrata attraverso la lente dell'europeo. E' inevitabile che la psicologia europea venga tradotta nei termini americani, per noi estranei, il che dà luogo a uno sbalorditivo e avvincente gioco di luci e di ombre, in cui vengono messi alternativamente in confronto e in contrasto reciproco due mondi tra loro in fondo non paragonabili. Non mi sono mai reso conto in maniera tanto chiara di quanto sia difficile, per non dire addirittura impossibile cogliere pienamente un elemento diverso, a noi estraneo e darne una rappresentazione esauriente. Dato che un semplice confronto obiettivo si arenerebbe subito nelle secche di un'estrema superficialità, colui che voglia metter mano a un simile confronto deve pertanto fare appello anche a tutta la sua soggettività per poter delineare un quadro che dica effettivamente qualcosa sull'aspetto a noi estraneo. Non si dovrebbe mai leggere Keyserling aspettandosi che egli presupponga che ciò di cui lui parla sia tale nella realtà. Per quanto spigliate e risolte possano apparire le sue affermazioni, è pur vero che esse non ipostatizzano mai nulla; egli esprime semplicemente la propria opinione, cosa di cui dobbiamo essergli grati. E questo libro contiene una messe di opinioni estremamente incisive, serie e calzanti, riflettere sulle quali non potrà che rivelarsi fruttuoso, anche se non le si volesse sottoscrivere a tutta prima o in assoluto. Giudicando in base alla mia esperienza dell'indole americana, non ho obiezioni fondamentali da rivolgere a Keyserling. Le mie riserve

incominciano invece a farsi più rilevanti quando egli si avventura sul terreno più rischioso, quello della prognosi. A parte ciò egli delinea, dell'America, un quadro di spettacolare ampiezza. Il fatto che colpisce con immediatezza è che egli - al contrario di quanto succede nello «Spettro» europeo - lascia parlare la terra americana. L'immensità e la corposità del continente devono proprio averlo impressionato, poiché egli ne avverte il carattere primordiale, non ancora «umanizzato». Nel paesaggio nordamericano sente la mancanza di un'«atmosfera psichica»: «Dalle nozze (del continente) con l'uomo non è ancora nato un dio.» L'America «non ha ancora un'anima», perché «i conquistatori di un suolo straniero si possono impadronire dei corpi, ma non della sua anima» [p.p. 32, 35].

Anche se questo giudizio può suonare piuttosto duro e categorico, bisogna tuttavia riconoscere che Keyserling tocca un tasto profondamente giusto che, se lo si riconosce, offre una chiave essenziale di comprensione dei retroterra della psicologia americana. La sua analisi della psiche americana tuttavia non penetra sino a simili profondità, ma si limita a muoversi esclusivamente nel vasto campo della fenomenologia che, dal punto di vista psicologico, offre in realtà un materiale pressoché inesauribile. La singolare prevalenza di immensi spazi aperti continentali crea, secondo l'autore, un'atmosfera simile a quella della Russia e dell'Asia settentrionale o centrale. Questo ardito paragone è uno dei motivi conduttori del libro, che ritorna continuamente nella discussione degli opposti parallelismi tra l'iniziativa privata o il socialismo americani, e il bolscevismo russo. «Lo spirito più peculiare dell'America è quello delle grandi distese. E' simile allo spirito della Russia e dell'Asia centrale, ed è invece completamente diverso da quello europeo.» E' possibilissimo perciò confrontare l'America con la Cina, ma non con l'Europa (p. 81). L'America non dovrebbe perciò «vergognarsi del suo Babbitt (1). Egli è a tutt'oggi il personaggio più sano e rappresentativo dell'intero continente», proprio perché è il tipo che si trova più vicino alla propria terra. Sarà

questo il tipo che sopravviverà, mentre con l'andar del tempo verranno a scomparire tutti gli influssi europei, in particolare quelli anglosassoni [p. 79].

Filosofi come Emerson e William James vengono da Keyserling considerati come «ideologi di contrasto», mentre John Dewey passa per l'«americano più rappresentativo» e per suffragare questo giudizio Keyserling adduce validi motivi. Altrettanto persuasiva è la sua definizione del fondatore del behaviorismo, John B. Watson, visto come lo psicologo americano, laddove però la filosofia del primo dice all'europeo tanto poco quanto la «psicologia» del secondo. Molto più interessante è invece Dewey per l'asiatico (Cina e Russia), poiché la sua filosofia è una «psicologia a impostazione pedagogica». L'estendersi dell'interesse per Dewey sino all'Asia (alla riforma del sistema pedagogico in Cina, per esempio) dimostra la singolare rassomiglianza delle condizioni psichiche di questi due paesi, al di là di tutte le diversità. Anche a questo proposito mi pare che Keyserling colga nel segno, perché tanto in Asia, quanto nella caotica mescolanza di razze e culture che caratterizza la massa di immigrati d'America, si tratta anzitutto di un problema sociale relativo all'educazione. L'immigrante europeo ringiovanisce al contatto col suolo americano, poiché in quell'atmosfera primitiva può ritornare ai modelli psicologici della sua gioventù: di qui la sua psicologia adolescenziale e il relativo problema educativo. E in effetti le odierne condizioni morali della gioventù americana postbellica comportano un compito educativo immenso, di fronte al quale altri compiti culturali più essenziali per l'europeo devono inevitabilmente passare in secondo piano.

Keyserling ritiene che l'ideale dell'elevato tenore di vita costituisca la molla fondamentale della moralità americana. Esso si esprime tanto nell'idea del "social service" quanto in quella del benessere generale. Egli lo definisce come l'«ideale animale»: «Quale animale non aderirebbe, posto che fosse in grado di pensare, all'ideale di raggiungere il massimo tenore di vita

possibile?», esclama Keyserling. Ed è proprio questo ideale a costituire il nucleo centrale di quella concezione del mondo tipicamente americana che è il «behaviorismo». Watson è perciò «uno dei principali esponenti (...) di ciò che gli Stati Uniti rappresentarono sotto il profilo intellettuale nel ventesimo secolo». Al tempo stesso l'atteggiamento di fondo del behaviorismo costituisce un ponte spirituale proteso verso la psicologia bolscevica. L'americano appare perciò, nonostante tutta la sua operosità, come «l'uomo mentalmente più passivo» e «la civiltà americana (...) come la più conformista che ci sia mai stata (...) Se l'ideale della salute fisica contribuisce ad avvicinare l'americano all'animale, le cose non stanno diversamente per il loro ideale educativo, nulla più di un addestramento adatto a degli animali» [p.p. 159, 163, 174 seg., 185].

A questa situazione spirituale corrisponde la mancanza di autorità dello Stato.

"Stato e governo non sono considerati tanto come istituzioni preposte al privato, quanto piuttosto come esecutori della sua volontà (...) Ogni cittadino americano è contento della formidabile potenza che hanno attualmente gli Stati Uniti e fa quanto è in suo potere per tutelarne il prestigio all'estero. Ma per quanto lo riguarda personalmente egli la considera con tutt'altri occhi. In patria egli diventa su tutta la linea sostenitore dell'iniziativa privata".

Gli Stati Uniti costituiscono «un gigantesco cantone Appenzell, che è la provincia più provinciale della Svizzera» [p.p. 232-34].

A questo libro non fanno difetto i "bons mots": c'è, per esempio, la «zia della nazione», la suffragetta, che per il bene nazionale cerca di togliere al nipotino screanzato il vizio dell'alcool che gli fa male alla salute, oppure la psicologia da «asilo infantile» dell'americano adulto e molti altri sollazzevoli flash di questo genere che colgono sempre nel segno [p.p. 279

seg., 263, 26282].

Il capitolo migliore del libro è, a mio giudizio, quello dal titolo «Il bambino sopravvalutato». «L'America - sostiene l'autore - è «fondamentalmente il paese del bambino sopravvalutato», espressione questa che sta a significare l'aspetto giovanile della nazione e al tempo stesso l'intento di perpetuare la sua giovinezza. Interessantissime sono le considerazioni che Keyserling espone in questo capitolo a proposito delle relazioni tra i sessi e tra i membri di una famiglia, sui genitori, sui coniugi, sul matrimonio, l'educazione dei figli, lo svirilimento dell'uomo e la mascolinizzazione della donna, non soltanto perché concernono l'America, bensì perché noi europei moderni possiamo trarne qualche insegnamento valido anche per noi stessi. Per chi infatti dovesse ancora esserne ignaro, questa potrebbe rivelarsi l'occasione buona per capire come allo stesso modo in cui il bolscevismo asiatico interferisce nel nostro comunismo europeo, ci sia anche un americanismo che interessa gli strati sociali più elevati in Europa. L'Europa è pericolosamente avviata a diventare un semplice trattino tra due grandezze eterogenee, America e Asia. Non si può ancora dire che all'europeo non rimanga altro che la «terribile scelta» tra americanizzazione e bolscevismo. Grazie al cielo l'Europa è ancora indipendente, ma proprio per questo dovrebbe essere ancora più evidente quanto sia già avanzata l'americanizzazione del ceto sociale più elevato. Per questo motivo augurerei a Keyserling di trovare un pubblico di lettori altrettanto affezionato in Europa quanto in America. Anzitutto non bisogna irritarsi anche se in qualche passo sembra che egli, come un cane rabbioso, scuota senza pietà la sua preda, o che nei panni di maestro di scuola dell'umanità intera egli voglia somministrare ai suoi scolaretti savi consigli per il loro futuro. Non ci si irri mai leggendo Keyserling, perché il suo intento in fondo è buono. E quante volte coglie nel segno! Certo, è possibile che tutte le sue osservazioni a proposito dell'America, compiute a partire dal punto di vista europeo, siano arbitrarie, distorte o del tutto

sbagliate; tuttavia l'europeo che sappia riflettere potrà attingere a questo libro stimolo sufficiente non solo per sé stesso, europeo, in quanto essere collettivo, ma anche in quanto individuo singolo. L'americano è in fin dei conti un essere umano esattamente come noi e i suoi ideali e motivi morali sono quegli stessi dell'era cristiana che pure noi stiamo vivendo, e dunque la critica ad essi rivolta tocca anche noi. Questo fatto risulterà chiaro al lettore soprattutto nell'ultimo capitolo, quello sulla «Spiritualità», dove in apparenza si parla dell'America, ma dove in realtà Keyserling compie una professione di fede ed esprime una speranza per il futuro che riguardano più l'Europa che non l'America, nonostante essi presentino anche un profondo significato per ogni americano che viva nell'era cristiana.

Mai come nel leggere questo capitolo mi è risultato tanto evidente in quale misura Keyserling si faccia portavoce dello spirito collettivo. Sarebbe facile aspettarsi dal conte Keyserling, l'«intellettuale aristocratico», dichiarazioni che spirassero dalle gelide vette del più distinto spirito accademico. Ma non si verifica nulla di simile; egli parla invece di cose che non soltanto sono ben lontane da ogni mentalità accademica, ma che egli considera persino spregevoli o che non conosce affatto, di quelle cose cioè che occupano l'anima dell'uomo moderno, e che tuttavia non si mostrano alla superficie, ma divengono visibili soltanto a chi si interessi dei recessi più reconditi e parli proprio con quegli individui che di solito non fanno mai sentire la propria voce. Ma la «presenza silenziosa nel paese» è di gran lunga più consistente di quella dei fracassoni. Qui, nel suo ultimo capitolo, Keyserling parla dalle retrovie e per le retrovie. Qui non fa più sbalordire, non è più il brillante parlatore, ma riesce a «catturare». Qui egli appare come un Keyserling che s'impone all'attenzione, uno che parla con le voci di molti e che in tal modo esprime il clima di una grande svolta dei tempi. Non v'è dubbio che l'uomo di questi tempi parli per bocca sua, quando egli antepone il comprendere alla fede e l'esperienza vissuta in prima persona a un qualsiasi credo. L'individuo

«padrone di sé stesso e svincolato dalle catene della tradizione» incomincia a

"capire e a intendere in modo personale le antiche verità, purché esse siano veramente tali, le verità che prima venivano accettate in virtù del semplice principio d'autorità. Proprio nel momento in cui vengono a sgretolarsi le vecchie formule, succede che certe minoranze evolute incomincino a esperirne il significato essenziale, la loro sostanza viva e sempiterna, in modo più profondo di quanto sia mai potuto succedere, a partire dai tempi d'oro del cristianesimo quando i filosofi greci si impegnarono a formulare una concezione cristiana del mondo. Ciò non significa niente di meno che torna ora a spuntare l'era dello Spirito Santo" [p. 462].

Chi l'avrebbe mai pensato, o meglio, chi lo pensa realmente? Quali sono queste «minoranze evolute» e dove si nutrono queste idee? Posso svelarvi il mistero: la pensano così i vostri vicini più prossimi, il signor Meier e il signor Muller, da cui non ve lo sareste mai aspettato. Talvolta ne sono consapevoli e tal altra no. Se ne sono consapevoli nascondono questo sapere con più cura che se si trattasse del peggiore scandalo. Al giorno d'oggi il sentimento di vergogna non sta più a proteggere tanto gli antiquati oggetti del pudore, quanto la spiritualità segreta. Esiste oggi un numero sterminato di persone che compiono esperienze di «spiritualità» e che con vergogna sono consapevoli del loro comportamento incompetente e illegittimo, tanto che spesso chiudono gli occhi di fronte a sé stessi. Il loro gran numero induce Keyserling a compiere in modo così fiducioso affermazioni tanto inaudite e incredibili, di fronte alle quali egli dovrebbe ben sapere che ogni Chiesa, ogni accademia, ogni governo, ogni società per azioni scuoterebbero dignitosamente e saviamente il capo. Quante di queste «presenze silenziose nel paese» avranno l'ardire di stringere democraticamente la mano al conte Keyserling per amore delle sue dichiarazioni?

**"Un nuovo libro di Keyserling:
«La rivoluzione mondiale e
la responsabilità dello spirito»".**

E' certo un segno dei tempi che Keyserling, nel suo nuovo libro "La rivoluzione mondiale e la responsabilità dello spirito", si rivolga al suo pubblico in francese. Ci si sente involontariamente trasportati nella Germania del diciottesimo secolo, quando non solo gli statisti, ma anche i filosofi e i dotti preferivano servirsi della lingua francese, più raffinata, colta ed elegante, piuttosto che della propria lingua, così formale, pesante e più primitiva, per rivestire di panni cortesi e curiali il loro oggetto. La «rivoluzione mondiale» tuttavia non è materia che si possa prestare a tali fisime antiquate, e dunque sono anche ben altri i motivi che hanno indotto l'autore a scrivere in francese. Preferirei che il libro fosse stato scritto in tedesco, perché la sua mentalità è, a mio avviso, agli antipodi di quella francese. Già il semplice titolo ... "la responsabilità dello spirito" esprime un'etica dello «spirito» che difficilmente si potrebbe attribuire alla parola francese "esprit". Keyserling fa uno strano effetto ammantato in panni francesi; la lingua tedesca e magari anche quella russa riescono a esprimere senz'altro molto meglio la natura specifica della sua spiritualità. Se avesse un pubblico cinese o di esperti della scrittura cinese, egli potrebbe benissimo, con il massimo giovamento per sé e per i suoi lettori, servirsi dei geroglifici cinesi.

Ogni carattere cinese esprime una complessa compagine di significati, in cui talvolta rientrano intere famiglie di concetti. Tali caratteri si presterebbero in maniera eccellente a riprodurre in modo adeguato l'infinita e cangiante policromia delle idee di Keyserling, e al tempo stesso sarebbero sufficientemente sfumati da comunicare al lettore tutte quelle sollecitazioni e quei lampi d'intuizione che sono così tipici della mentalità del nostro autore. Al lettore verrebbe in tal modo riservata oltretutto la

grossa soddisfazione di credere di aver compiuto lui stesso quelle osservazioni. In francese, invece, si ha come l'impressione che l'autore abbia già osservato tutto quanto da solo.

Il volume esprime le reazioni di Keyserling agli eventi mondiali attuali, allo stesso modo in cui le sue «Meditazioni sudamericane» ne descrivono l'impatto con il continente sudamericano, non completamente padroneggiabile dallo spirito. Da quel suo volume precedente provengono senza dubbio le «forze telluriche» alla cui rivolta l'autore attribuisce di essere perlomeno causa e contenuto della crisi europea. Esse gli appaiono - certamente in ricordo del mondo "gana" sudamericano - essenzialmente passive e non solo bisognose della guida dello spirito, ma anche capaci di riceverla. Spiritualismo e tellurismo costituiscono le premesse contrappuntistiche tanto del libro, quanto della crisi mondiale. La nietzscheana «rivolta degli schiavi nella morale», epiteto volto a indicare il cristianesimo, si tramuta qui in rivolta di massa contro lo spirito. Keyserling sa essere paradossale e lucido tanto da valutare questa "révolte" non solo nelle sue manifestazioni negative, ma anche nel suo aspetto positivo, per cui risulta che la rivolta dell'uomo «tellurico» fa anche rifiorire la «fede e il coraggio». L'autore stesso afferma: «Le espressioni primordiali dello spirito (...) sono il coraggio e la fede, e il suo prototipo eterno è lo spirito religioso» [p. 24]. Benché sia inevitabile un certo qual imbarbarimento, tuttavia «la rinascita della fede cieca (...) è un semplice indizio di ringiovanimento e, per conseguenza, di accresciuta vitalità» [p. 21].

Per trovare un criterio atto a valutare le vicende contemporanee, Keyserling risale fino alla nascita dell'Islam, e ancora più indietro sino alle origini del cristianesimo. Per lui si tratta di «fine del mondo» e non semplicemente di avvenimenti sociali e politici, di «conversione», e certo non di un principio direttivo, di economia pianificata o di cose del genere. Ha trovato la cornice più ampia per delineare il quadro del mondo contemporaneo e riempie questa cornice di una molteplicità e

varietà di aspetti e di relazioni, che in fondo non sono altro che espressioni della natura variamente composita da lui ereditata. Il suo bagaglio ereditario, proveniente da ceppi razziali e da popoli estremamente distanti l'uno dall'altro e da livelli culturali di ogni sorta, consente a Keyserling di esprimere una straordinaria gamma di reazioni e di punti di vista che conferiscono tanto a questo, quanto anche a tutti gli altri suoi libri, una variegata multiformità. E' la sua esperienza più personale e intima che gli fa dire: «Pertanto uno solo è l'atteggiamento giusto: accettare la natura umana per quello che è in tutta la sua diversità di strati e in tutto il suo strano squilibrio» [p. 24].

Questa frase, se è vera per l'autore, non può esserlo per la massa, poiché per quest'ultima si deve sostituire a «diversità» «uniformità» e a «squilibrio» «disperato equilibrio». E' risaputo che le masse seguono sempre la legge dell'inerzia e che, quando compaia un elemento di disturbo, cercano con la massima celerità di ripristinare la situazione di equilibrio, per quanto scomoda possa essere. In tal senso le masse sono estremamente «telluriche». Non c'è da meravigliarsi perciò che le "forces telluriques" paiano all'autore le meno spirituali e che egli consideri quindi lo «spirito» come il loro opposto polare. E' un atteggiamento tipicamente occidentale e Keyserling si sente dunque anche su questo punto in contrasto con la filosofia antica, la quale - sostiene l'autore - rende «irreale» lo spirito, che in Occidente è considerato opposto alla terra. Ci si può soltanto domandare se questa contrapposizione tra cielo e terra sussista in ogni caso o se invece non abbia alla fin fine ragione l'"I Ching" a sostenere che cielo e terra si allontanano solo occasionalmente l'uno dall'altra per porsi in contrasto reciproco. La saggezza cinese conosce questo stato soltanto come perturbazione transitoria che contraddice gli ordinamenti celesti. Cielo e terra vanno d'accordo e "yang" e "yin" si generano e si divorano a vicenda in un modo che è in sintonia con l'ordine celeste delle cose. Mentre l'europeo ritiene che il coccodrillo sia un animale cattivo che divora gli esseri umani, il negro primitivo invece

ritiene esattamente l'opposto, perché nel suo pensiero i coccodrilli si cibano solo in via eccezionale di esseri umani e cioè solo di quelli che essi abbiano preso di mira dopo esservi stati istigati da uno stregone ostile. Se si è fratelli del coccodrillo non si corre di certo alcun pericolo. Così anche l'Occidente ha reso perenne l'opposizione, che è invece puramente eccezionale, tra cielo e terra e, come risultato, si trova in un perpetuo stato di conflitto etico. Il cinese crede allo «spirito di gravità» e il drago che a noi piace immaginare in buie spelonche, per lui risplende nel cielo come un gaio fuoco d'artificio, capace di scacciare ogni cattivo incantesimo. Per il cinese «spirito» non significa ordine, significato e ogni possibile bene, ma è una potenza fiammeggiante e talvolta perfino pericolosa.

Si potrebbe perciò obiettare anche che le "forces telluriques" non sono affatto aspirituali, ma al contrario sono dotate di uno spirito così possente che lo spiritualismo occidentale deve meditare con tutto il suo impegno sulle proprie responsabilità e compilare, come nel volume di Keyserling, un elenco di «doveri», ma - nota rassegnato l'autore - «con scarsissimo successo».

Temo che Keyserling faccia un uso un tantino smodato dello spirito, che nel passato si trovava in una irrimediabile opposizione con la terra. Prendere la natura umana per quello che è significa proprio trangugiare, come se fosse un'amara medicina, l'"essence tellurique", così aspirituale com'è, che costituisce «l'80 per cento» della natura umana. Parrebbe quasi che, per questa volta, la terra avesse qualcosa da dire al cielo, e che, di conseguenza, lo spirito dell'aria dovesse imparare l'obbedienza. Quando Keyserling spera di salvare lo «spirito» appellandosi alla «comprensione creativa», mi pare resti prigioniero dell'idea caratteristica del diciottesimo e del diciannovesimo secolo, secondo cui alla fine si riuscirà a comprendere tutto. La terra invece ci mostrerà che per molto tempo ancora non si riuscirà a capire tutto, che si danno tempi e circostanze in cui lo spirito è totalmente offuscato, poiché

necessita di venir rigenerato. Non si deve tentare di sottrarsi a questo potere attraverso l'«intelligenza», e neppure si riuscirà a mantenersi librati al di sopra dell'onda del caos adottando un atteggiamento positivo verso ogni cosa. («Oggi bisogna invece assumere un atteggiamento "assolutamente" positivo nei confronti di tutto ciò che, sul piano empirico, è diverso da noi» [p. 100].) Le "forces telluriques" faranno del loro meglio per persuaderci che non siamo né esseri ragionevoli, né spirituali, né tantomeno capaci di comprendere, né positivi, né Dio sa che cosa, poiché il vecchio spirito consisteva proprio nel figurarci di essere tutte queste cose. Keyserling bolla, è vero, il pragmatismo americano come «profondamente antispirituale» (sperando che non intenda riferirsi a William James!), ma con l'«atteggiamento positivo» il suo spirito corre l'enorme pericolo di restar vittima del pragmatismo schilleriano, soltanto per non dover cedere le armi.

Da dove potrà giungere, tuttavia, quel rinnovamento religioso che Keyserling prevede come necessario e imminente, se il nostro spirito tanto celebrato, che tutto vuole comprendere, che per ogni cosa vorrebbe riservarsi un atteggiamento positivo e che si sente ancora responsabile sul piano etico, non è poi capace di morire? Esso è diventato spirito umano, fallibile e limitato, e «ha bisogno di morire» per rinnovarsi, ma non può farlo da solo. Che cos'altro può significare il potere delle «forze telluriche» se non che lo «spirito» è tornato a indebolirsi con il procedere degli anni, perché si è troppo umanizzato? Keyserling riprende l'idea nietzscheana di «monastero della cultura», grazie alle sollecitazioni offertegli dai «Colloqui sull'avvenire dello spirito europeo», organizzati a Parigi nell'ottobre 1933 e presieduti da Paul Valéry, che costituirono l'esperienza personale da cui scaturì la "Rivoluzione mondiale" (2). Keyserling afferma: «Insomma, la soluzione che noi preconizziamo ha molte analogie con quella che offrirono, al principio del Medioevo, i monasteri» [p. 93]. Ma quali sono gli spiriti eletti che dovrebbero entrare a far parte del nuovo ordine

monastico?

"Quali sarebbero gli uomini capaci di polarizzare le masse compatte che determinano l'attuale corso della storia? Sono appunto gli spiriti che abbiamo descritto: assolutamente liberi, alteramente indipendenti, unicamente interessati alla qualità, consci della propria unicità, refrattari ad ogni autorità esterna, fieri di costituire un'esigua minoranza, altrettanto attivi sul piano dello spirito, quanto sono passive le masse. Sono uomini la cui coscienza ha naturalmente il suo centro in un livello superiore alle contingenze telluriche, alla Terra, alla Razza, alle necessità sociali e politiche uomini le cui aspirazioni profonde sono del tutto libere da ogni considerazione esteriore, come la gloria, l'influenza, la posizione; insomma asceti d'un nuovo genere, che formano una nobiltà di tipo inedito" [p.p. 91 seg.].

L'ammassarsi nei musei dei dipinti dei più grandi maestri è una catastrofe, e un'accollita di cento teste eminenti produce l'effetto di un idrocefalo. Un ordine monastico nasce anzitutto per grazia di Dio e secondariamente è costituito da un gran numero di individui estremamente insignificanti. Quei nobiluomini che ha in mente il nostro autore potranno costituire un ordine monastico, o perlomeno divenire idonei ad esservi accolti, soltanto dopo che siano (per riprendere l'elencazione di Keyserling) divenuti consapevoli della propria illibertà, che abbiano riconosciuto la propria avvilente dipendenza e dimenticato la loro cosiddetta unicità; quando sappiano adattarsi ai poteri esterni; quando riescano a sopportare discretamente bene il loro essere una minoranza; quando la loro coscienza morale trovi il suo centro naturale nella Terra, nella Razza, nelle necessità sociali e politiche che sono toccate loro, e infine quando, attraverso la presenza di Dio, che curiosamente coincide sempre con un tempo di grave disagio, la profonda esperienza della nullità umana abbia fatto nascere in loro un vero bisogno di comunione.

Quando il nostro illustre autore, il conte Keyserling, sarà diventato un frate laico incaricato di lavorare nelle cucine del monastero della cultura, soltanto allora io crederò alla realizzabilità di questa idea, non prima. Credo persino che il lettore non coglierebbe il senso del libro se prendesse alla lettera tali idee. Perfino le idee sono immagini e non sostanza, sono simboli o addirittura sintomi. Il prenderlo alla lettera ci impedirebbe di accostarci al mondo delle idee di Keyserling, che è nel senso più vero portavoce dello spirito del tempo e più precisamente dello spirito del tempo proprio dell'uomo spirituale. Se lo si legge in questo modo, allora anche il monastero della cultura può essere accettato senza difficoltà e diviene anzi sintomatico di quell'atmosfera chiliastica che oggigiorno non dovrebbe sfuggire a nessun individuo consapevole. Ogni tempo ha la grandezza che gli si vuol riconoscere e anche l'uomo cresce in conformità di questa grandezza. Le doti medianiche di Keyserling adunano i frammenti sparsi del pensiero di un'intera epoca, come fa anche Ortega y Gasset, e riescono a condensare in un discorso ai suoi contemporanei l'espressione sintomatica dello spirito collettivo, che parla attraverso mille lingue. In tale discorso ciascuno può perciò ritrovare anche la propria voce. E poiché è oltremodo utile e altamente caldeggiabile che ciascuno sappia bene che cosa pensa (cosa affatto scontata!), sarebbe auspicabile leggere con cura estrema questo volume. E' difficile infatti trovare un'opera che sappia descrivere più dettagliatamente e con maggior chiarezza della "Rivoluzione mondiale" le componenti del clima spirituale del nostro tempo.

9. L'UOMO ARCAICO

[Titolo originale: "Der archaische Mensch". Conferenza tenuta al Circolo Hottingen di Zurigo, nell'ottobre 1930. Pubblicata per la prima volta in: *Europäische Revue* (Berlino), vol. 7, N. 3, 182-203 (1931), apparve poi rielaborata, con lo stesso titolo in: "Seelenprobleme der Gegenwart", «Psychologische Abhandlungen», vol. 3 (Zurigo 1931). La presente edizione riproduce, con alcune modifiche, la traduzione di Arrigo Vita e Giovanni Bollea (in: "Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna", Einaudi, Torino 1959).]

«Arcaico» significa iniziale, originario. Dire qualcosa di fondamentale sull'uomo contemporaneo, civilizzato, e uno dei compiti più difficili e ingrati che si possano immaginare. Chi parla è limitato dalle stesse premesse e abbagliato dagli stessi pregiudizi di coloro sui quali dovrebbe dire qualche cosa di elevato. Ma nei riguardi dell'uomo arcaico siamo, a quanto pare, in una situazione più favorevole. Siamo lontani nel tempo dal suo mondo, siamo superiori a lui quanto a differenziazione spirituale, cosicché abbiamo una possibilità di abbracciare con il nostro sguardo, da un punto di osservazione più alto, la sua mente e il suo mondo.

Così dicendo ho dato in pari tempo all'argomento una limitazione senza la quale sarebbe impossibile abbozzare un quadro sufficientemente comprensivo delle manifestazioni psichiche dell'uomo arcaico. A questo quadro infatti io mi vorrei limitare, escludendo dalla mia trattazione l'antropologia del primitivo. Quando parliamo dell'uomo in generale, non intendiamo parlare della sua anatomia, della forma del cranio o del colore della pelle, ma ci riferiamo al suo mondo psichico e umano, alla sua coscienza e condotta di vita. Tali elementi però

costituiscono l'oggetto della psicologia. Perciò avremo da occuparci essenzialmente di psicologia arcaica, cioè primitiva. Nonostante questa limitazione noi ampliamo in tal modo il nostro tema, perché la psicologia arcaica è psicologia non solo del primitivo, ma anche dell'uomo moderno civilizzato; non già quella di alcune isolate manifestazioni regressive della società moderna, ma piuttosto quella di ogni uomo civilizzato, il quale, malgrado il suo livello di coscienza, negli strati più profondi della sua psiche è ancora uomo arcaico. Come il nostro corpo e ancora il corpo di un mammifero che contiene in sé un'intera serie di relitti di condizioni assai più antiche simili a quelle degli animali a sangue freddo, così anche la nostra anima è un prodotto evolutivo che, studiato nelle sue origini, mette ancor sempre in evidenza innumerevoli arcaismi.

Certamente quando si viene in contatto per la prima volta col primitivo, o quando si studiano opere scientifiche sulla psicologia primitiva, non ci si può sottrarre a una profonda impressione di estraneità rispetto all'uomo arcaico. Anzi Lévy-Bruhl, un'autorità nel campo della psicologia primitiva, non si stanca di rilevare questa straordinaria diversità dell'"état prélogique" rispetto alla nostra coscienza. A lui, uomo civilizzato, sembra assolutamente incomprensibile il modo con cui il primitivo trascura semplicemente la palese esperienza e, negando senz'altro le cause evidenti, invece di spiegare le cose con il puro caso o con la ragionevole causalità, ritiene "eo ipso" valevoli le sue "représentations collectives". Per "représentations collectives" Lévy-Bruhl intende certe idee universalmente diffuse con carattere aprioristico di verità, quali gli spiriti, la stregoneria, il potere taumaturgico eccetera. Il fatto, per esempio, che gli uomini muoiono per età avanzata o per malattie notoriamente mortali, per noi è ovvio, ma non lo è per il primitivo. Nessun uomo, secondo lui, muore di vecchiaia. Egli obietta che c'è chi ha raggiunto un'età ancora più avanzata. Nessuno muore di malattia, perché tanta gente ne è guarita e non ne ha mai neppure sofferto. La vera spiegazione per lui sta sempre nella

magia. E' sempre stato o uno spirito o un sortilegio a uccidere quell'uomo. Molti considerano naturale soltanto la morte in battaglia; ma altri considerano artificiale anche questa morte, sostenendo che l'avversario era un mago o che portava un'arma stregata. Talora quest'idea grottesca assume forme assai più impressionanti. Una volta un europeo uccise un coccodrillo, nel cui stomaco furono trovati due anelli per le caviglie; gli indigeni li riconobbero come appartenenti a due donne che qualche tempo prima erano state divorate da un coccodrillo. Subito gridarono alla magia: questo caso naturalissimo, che per nessun europeo sarebbe stato sospetto, fu spiegato dal presupposto mentale dei primitivi (la "représentation collective" di Lévy-Bruhl) in modo assolutamente inatteso. Un mago sconosciuto avrebbe chiamato il coccodrillo ordinandogli di prendere le due donne e di portargliele; e il coccodrillo avrebbe eseguito l'ordine. Ma i due anelli nello stomaco dell'animale? I coccodrilli, dissero, non mangiano gli uomini se non sono provocati; e quel coccodrillo aveva ricevuto gli anelli dal mago come compenso.

Questo caso prezioso è un tipico esempio dell'arbitrarietà delle spiegazioni che si danno nell'"état prélogique"; prelogico evidentemente perché queste spiegazioni ci sembrano assurdamente illogiche. Ma esse ci appaiono tali solo perché noi partiamo da tutt'altre premesse che il primitivo. Se noi fossimo convinti come lui dell'esistenza di maghi e di altre forze misteriose, così come siamo convinti dell'esistenza delle cosiddette cause naturali, le sue deduzioni ci sembrerebbero del tutto logiche. In realtà il primitivo non è né più logico né meno logico di noi. Solo le sue premesse sono diverse, e qui sta tutta la differenza. Il primitivo pensa e vive con premesse completamente differenti dalle nostre. Tutto ciò che non rientra nella norma, tutto ciò che di conseguenza inquieta, spaventa o stupisce, è dovuto secondo lui a quello che noi chiameremmo soprannaturale. Ma per lui non è soprannaturale, anzi appartiene al mondo della sua esperienza. Per noi è naturale dire: questa casa è bruciata perché il fulmine l'ha incendiata. Per

il primitivo è altrettanto naturale dire: un mago si è servito del fulmine proprio per incendiare questa casa. Tutti gli avvenimenti del mondo del primitivo, purché siano in qualche modo inconsueti o impressionanti, sono sottoposti a questa o ad altre simili spiegazioni. Così facendo, egli si comporta proprio come noi: non riflette sulle sue premesse.

Egli è a priori certo che la malattia è prodotta dagli spiriti o dalla stregoneria, così come noi siamo a priori convinti che la malattia ha una cosiddetta causa naturale. Noi non pensiamo a magie, e lui non pensa a cause naturali. Il funzionamento della sua mente in sé e per sé non è in sostanza differente dal nostro. La differenza sta, come ho già detto, esclusivamente nella premessa.

Si è anche sospettato che i primitivi abbiano altri sentimenti e un'altra morale, che abbiano cioè, in certo qual modo, un animo «prelogico». Che abbiano una morale differente dalla nostra è certo. Un capo negro, interrogato circa la differenza fra bene e male, disse: «Se io rubo al mio nemico le sue donne, è bene; ma se egli le ruba a me, è male.» In molti luoghi è un'orribile offesa pestar l'ombra a qualcuno, in altri è un peccato imperdonabile raschiare una pelle di foca con un coltello di ferro invece che con una selce. Ma siamo sinceri: non è forse peccato, per noi, mangiare il pesce col coltello? o tenere il cappello in casa, o salutare una signora col sigaro in bocca? Queste cose, per noi come per il primitivo, non hanno nulla a che fare con l'"ethos". Ci sono cacciatori di teste valorosi e leali, ci sono selvaggi che compiono piamente e coscienziosamente riti crudeli, assassini per sacra convinzione; e tutto ciò che noi ammiriamo come contegno etico è apprezzato anche dal primitivo. Il suo «bene» è altrettanto buono quanto il nostro, il suo «male» è cattivo tanto quanto il nostro. Solo le forme sono diverse, ma la funzione etica è la stessa.

Si è anche pensato che i suoi sensi siano più acuti o comunque diversi dai nostri. Ma egli non ha che una differenziazione professionale del senso d'orientamento o

dell'udito e della vista. Posto di fronte a cose situate fuori della sua portata, è incredibilmente lento e maldestro. Ho mostrato a cacciatori indigeni, dagli occhi di falco, dei giornali illustrati dove ogni nostro bambino avrebbe subito riconosciuto delle figure umane. Ma i miei cacciatori giravano le figure per ogni verso finché uno di loro, seguendo i contorni col dito, d'un tratto esclamò: «Sono uomini bianchi!», il che fu festeggiato da tutti come una grande scoperta.

Il senso d'orientamento spesso addirittura incredibile di molti primitivi è essenzialmente professionale, e si spiega con l'assoluta necessità di orientarsi nelle foreste e nelle savane. Anche l'europeo - per paura di perdersi irreparabilmente malgrado la bussola - comincia dopo un po' di tempo a badare a cose che prima non si sognava nemmeno di notare.

Nulla dimostra che il primitivo, in linea di principio, pensi, senta o percepisca diversamente da noi. La funzione psichica è in sostanza la stessa. Ma le premesse sono diverse. Di fronte a ciò ha poca importanza che l'ampiezza della coscienza sia o sembri minore della nostra, o che egli non possa concentrarsi che poco o nulla in un'attività intellettuale. E' quest'ultimo fatto quello che sorprende l'europeo come cosa strana. Io non potei mai continuare i miei colloqui per più di due ore, perché dopo questo lasso di tempo ogni volta gli interlocutori si dichiaravano stanchi. Dicevano che era troppo difficile, eppure io mi limitavo a far loro semplicissime domande, in una conversazione assai pigra. Ma questa stessa gente, a caccia e in marcia, dava prova di una concentrazione e di una perseveranza che facevano stupire. Il mio «postino», per esempio, faceva ogni volta 120 chilometri senza fermarsi mai.

Vidi una donna gravida di sei mesi, che portava un bambino sul dorso e fumava una lunga pipa di tabacco, danzare per una notte intera a circa 34 gradi di temperatura intorno al fuoco senza cadere esausta. Non si può dunque negar loro la capacità di concentrarsi in cose che li interessano. Se ci dobbiamo concentrare su cose che non ci interessano, ci

accorgiamo subito anche noi che la nostra capacità di concentrazione è assai scarsa. Neppure noi siamo indipendenti dall'impulso emotivo.

Certo i primitivi sono più semplici e più infantili di noi, nel bene come nel male. Ma ciò non ci sembra strano. Eppure sentiamo, se veniamo in contatto con il mondo dell'uomo arcaico, qualcosa di enormemente estraneo a noi. Quando ho potuto analizzare questo sentimento, mi sono reso conto che esso deriva in massima parte dal fatto che le premesse arcaiche differiscono dalle nostre in punti essenziali, dal fatto cioè che il primitivo vive, per così dire, in un mondo differente dal nostro. Ciò ne fa un enigma difficilmente comprensibile finché non conosciamo le sue premesse. Allora tutto è abbastanza semplice. Potremmo dire altrettanto bene che non appena conosciamo le nostre premesse, il primitivo non ci presenta più problemi.

La nostra premessa razionale è che tutto deve avere le sue cause naturali e percepibili. Di ciò siamo convinti a priori. La causalità, in questo senso, è uno dei nostri dogmi più sacri. Nel nostro mondo non c'è spazio legittimo per le cosiddette forze soprannaturali, invisibili e arbitrarie salvo che scendiamo con i fisici moderni nel mondo infinitesimale e oscuro dell'interno degli atomi dove, a quanto pare, succedono strane cose. Ma queste son cose lontane. Noi abbiamo un accentuato risentimento con le forze arbitrarie invisibili, perché non è molto che siamo sfuggiti da quel mondo pauroso di sogni e di superstizioni e ci siamo costruita un'immagine del mondo degna della nostra coscienza razionale, immagine che è la più recente e più grande creazione dell'uomo. Ci circonda un universo che ubbidisce a leggi razionali. E' vero che non conosciamo tutte le cause, ma le scopriremo, ed esse corrisponderanno alle nostre aspettative razionali. Tale almeno è la nostra ben comprensibile speranza. Ed è anche vero che esistono i casi fortuiti, ma questi sono per l'appunto semplicemente casuali, e una causalità loro propria non può esser messa in dubbio. I casi fortuiti ripugnano alla nostra coscienza amante dell'ordine, disturbano in modo

ridicolo e quindi irritante il corso regolare del mondo. Il nostro risentimento contro gli eventi casuali è simile a quello che abbiamo contro le forze arbitrarie invisibili. Essi ci ricordano troppo i diavoletti o l'arbitrio di un "deus ex machina". Sono il peggiore nemico dei nostri calcoli accurati e il continuo pericolo che minaccia tutte le nostre imprese. Sono per comune ammissione irragionevoli e meritano ogni insulto, ma non bisognerebbe mancare loro di rispetto. L'arabo è a questo proposito più riguardoso, e scrive su ogni lettera: "Inshallah" (se a Dio piacerà), la lettera arriverà. Perché con tutto il nostro risentimento e in barba a tutte le leggi è indiscutibilmente vero che noi siamo sempre e dappertutto esposti all'incalcolabile caso. E che c'è di più imperscrutabile e più arbitrario del caso? Che c'è di più inevitabile e fatale?

In fondo potremmo anche dire così: il decorso regolare e causale degli eventi è una teoria che in pratica si dimostra vera nel 50 per cento dei casi, mentre il rimanente 50 per cento è affidato all'arbitrio del demone «caso». Certamente anche il caso ha le sue cause del tutto naturali, di cui troppo spesso, con nostro dispetto, dobbiamo scoprire la futilità. Ma alla causalità noi rinunceremmo volentieri, perché ciò che ci dispiace nel caso è qualcosa di ben diverso: è, cioè, che esso debba avvenire proprio qui e ora, in altre parole, che esso sia, per così dire, arbitrario. Tale almeno è l'effetto che ci fa, e allora lo maledice anche il razionalista più spinto. Comunque si voglia spiegare il caso, non si toglie il fatto della sua potenza. Quanto più regolari sono le condizioni dell'esistenza, tanto più è escluso il caso, e tanto meno occorre difendersene. In pratica, però, ognuno si guarda dagli eventi fortuiti o spera, al contrario, nel loro verificarsi, benché il credo scientifico ufficiale non abbia una clausola che riguardi il caso.

Tale è la nostra premessa: una convinzione positiva che tutto quanto, almeno in teoria, è percepibile, abbia cause cosiddette naturali. La premessa dell'uomo primitivo è invece la seguente: tutto origina da potenze arbitrarie invisibili, in altre

parole, tutto è caso, solo che egli non lo chiama caso, ma intenzione. La causalità naturale e mera apparenza e non merita che se ne parli. Se tre donne vanno al fiume per attingere acqua, e un coccodrillo acchiappa quella di mezzo e la trascina sott'acqua, noi diciamo: che sia stata presa proprio quella di mezzo è un puro caso, ma che il coccodrillo abbia acchiappato la donna è ben naturale, perché i coccodrilli, quando capita, divorano gli esseri umani.

Con questa spiegazione tutta la situazione si confonde e quella storia così emozionante non è affatto chiarita. L'uomo arcaico trova con ragione che tale spiegazione è superficiale o addirittura assurda, perché secondo questo modo di vedere sarebbe anche potuto non succedere nulla, e anche allora la medesima spiegazione sarebbe stata ugualmente valida. L'europeo non capisce quanto poco egli dice con simili spiegazioni. Questo è il suo pregiudizio.

Il primitivo invece ha ben maggiori pretese. Per lui ciò che noi chiamiamo caso è arbitrio. Il coccodrillo ebbe evidentemente l'intenzione di acchiappare quella di mezzo delle tre donne, come ognuno ha potuto osservare: se non avesse avuto questa intenzione, avrebbe potuto prendere una delle altre due. Ma perché il coccodrillo aveva quest'intenzione? I coccodrilli di solito non divorano gli esseri umani. Ciò è verissimo, tanto quanto il fatto che nel Sahara di solito non piove. I coccodrilli sono animali timidi, facilmente spaventabili. In confronto col numero enorme dei coccodrilli il numero degli uomini da loro uccisi è piccolissimo. E' dunque un fatto inatteso e innaturale che un essere umano venga da loro divorato. Bisogna spiegarlo: da chi ha ricevuto il coccodrillo l'ordine di uccidere? Ché per sua natura di regola egli non lo fa.

Il primitivo si fonda moltissimo sui fatti del mondo che lo attornia, ed è giustamente stupito e chiede cause specifiche, quando avviene un fatto inatteso. Fin qui si comporta proprio come noi. Ma va ancor più in là di noi. Ha una o parecchie teorie sulla potenza arbitraria del caso. Noi diciamo: non è che un caso.

Egli dice: è una volontà ben calcolata. Egli dà il maggior peso all'altro 50 per cento del divenire mondiale, cioè non ai puri nessi causali della scienza naturale, ma al complicato e complicante groviglio delle concatenazioni causali che si chiama caso. Alle leggi della natura è da tempo abituato, perciò teme la potenza dell'imprevedibile caso come quella di un agente arbitrario e imperscrutabile. Anche in ciò ha ragione. E' quindi comprensibile che tutto quanto è inconsueto gli incuta terrore. Nelle regioni a sud dell'Elgon, dove mi sono trattenuto qualche tempo, ci sono molti formichieri. Il formichiere è un animale notturno assai pauroso, e perciò lo si vede di rado. Ma se una volta tanto capita di vedere un formichiere di giorno, è un fatto straordinario e innaturale, che suscita lo stesso stupore che proveremmo noi se vedessimo un torrente che risale verso la montagna. Se davvero si scoprissero casi in cui l'acqua di punto in bianco presentasse una forza di gravità negativa, sarebbe certo una scoperta assai preoccupante. Noi sappiamo infatti quali enormi quantità d'acqua ci circondano, e possiamo figurarci facilmente che cosa avverrebbe se l'acqua non si comportasse più secondo le leggi usuali. Il primitivo è pressappoco in questa situazione. Egli conosce molto bene le abitudini di vita del formichiere, ma non sa quale sarebbe il campo d'azione di questo animale, se d'improvviso spezzasse l'ordine di natura. Il primitivo è talmente sotto l'impressione di ciò che esiste, che una rottura dell'ordine del suo mondo presenta per lui incalcolabili possibilità. E' un "portentum", un "omen", come una cometa o un'eclissi. Siccome per lui questo fatto innaturale non ha cause naturali, deve essere una forza arbitraria invisibile quella che spinge il formichiere a comparire di giorno. Il terrificante manifestarsi di una forza arbitraria che può spezzare l'ordine del mondo richiede naturalmente straordinarie misure per difendersene o per placarlo. I villaggi vicini vengono mobilitati e il formichiere viene con grande impegno stanato e ucciso. Poi il più vecchio zio materno dell'uomo che ha visto l'animale deve sacrificare un toro. L'uomo scende nella tana e

riceve il primo pezzo di carne dell'animale.

Poi anche lo zio e gli altri partecipanti alla cerimonia si mettono a mangiare. In questa guisa viene espiato il pericoloso atto arbitrario della natura.

A noi certo capiterebbe di entrare in agitazione se d'improvviso, per cause sconosciute, l'acqua si mettesse a risalire la montagna, ma non certo se vediamo un formichiere di giorno, o se nasce un albino, o se ha luogo un'eclissi solare. Noi conosciamo il significato di simili eventi e il loro raggio di azione, ma il primitivo non li conosce. Ciò che di solito avviene è per lui un insieme ben solido in cui egli è incluso con tutti gli altri esseri. Perciò egli è assai conservatore e fa le cose che furono sempre fatte. Se ora avviene in qualche luogo un evento che infrange questo insieme di cose abituali, egli crede che si sia prodotta una lacuna nell'ordine dell'universo. E allora Dio solo sa che cosa potrebbe succedere. Subito tutti gli avvenimenti in qualche modo notevoli sono messi in relazione col fatto nuovo. Un missionario aveva montato davanti alla sua casa un pennone di bandiera, per potervi issare l'Union Jack alla domenica. Questo innocente piacere gli costò molto caro, perché poco dopo il suo atto ribelle scoppiò una tempesta devastatrice, che naturalmente fu posta in relazione con il pennone della bandiera. Ciò bastò a scatenare contro di lui una rivolta generale.

Sentirsi al sicuro nel proprio mondo significa per il primitivo constatare la regolarità degli avvenimenti usuali. Ogni eccezione gli sembra un pericoloso atto arbitrario, che deve essere adeguatamente espiato, perché non è soltanto una momentanea infrazione della regola, ma è in pari tempo il presagio di altri indebiti eventi. A noi questo sembra assurdo, ma noi dimentichiamo completamente come sentivano i nostri nonni e bisnonni. Nasce un vitello con due teste e cinque gambe, nel villaggio vicino un gallo ha fatto un uovo, una vecchia ha avuto un sogno, una cometa compare in cielo, nella città vicina avviene un grave incendio, l'anno dopo scoppia la guerra. Così si

scriveva la storia nei tempi passati, dalla più remota antichità fino al diciottesimo secolo. Questo raggruppamento per noi senza senso è per il primitivo assolutamente sensato e convincente. "E in ciò egli ha inaspettatamente ragione". La sua osservazione è sicura. Egli sa per antichissima esperienza che quei nessi sono reali. Ciò che per noi, che badiamo soltanto al senso e alla causalità dei singoli eventi, è un affastellamento del tutto insensato di singoli fatti casuali, per il primitivo è una logicissima successione di "omina" e di avvenimenti da questi indicati, un irrompere fatale, ma del tutto conseguente, dell'arbitrio demoniaco.

Il vitello con due teste e la guerra sono la stessa cosa, non essendo il vitello altro che un'anticipazione della guerra. Questo rapporto appare al primitivo tanto sicuro e convincente perché per lui l'arbitrio del caso è un fattore assai più importante che non le leggi che regolano il corso del mondo, e perché egli, appunto per questo, ha scoperto molto prima di noi, notando con cura gli eventi straordinari, la legge del raggruppamento in serie dei casi. Ogni clinica conosce, da noi, la legge della duplicità dei casi. Un vecchio professore psichiatra a Wurzburg soleva dire, ogni volta che presentava a lezione un caso particolarmente raro: «Eccovi un caso ben singolare. Domani ne vedremo un altro.» Anche a me capitò spesso di osservare qualcosa di simile. Durante gli otto anni della mia pratica manicomiale entrò in ospedale un caso assai raro di stato crepuscolare, il primo che avessi mai visto. Due giorni dopo ne entrò un secondo e poi non ne vennero più. La «duplicità dei casi», frase scherzosa per il clinico, per il selvaggio è invece l'oggetto primo della scienza. Uno studioso moderno ha perfino coniato la frase: "magic is the science of the jungle". Non v'è dubbio, infatti, che l'astrologia e gli altri metodi divinatori costituissero la scienza dell'antichità.

Ciò che avviene regolarmente lo si capisce senz'altro: la mente è già orientata in quel senso. Occorre dunque intervenire con il sapere e con l'arte solo là dove un oscuro arbitrio perturba

l'ordine preesistente. Molte volte l'incarico di studiare la meteorologia degli eventi è affidato a uno degli uomini più saggi e più scaltriti della tribù, lo stregone, il quale deve spiegare con il suo sapere e combattere con le sue arti tutti i fatti inusitati. Egli è il dotto, lo specialista, l'esperto del caso, e insieme l'archivista della tradizione dotta della tribù. Circondato da rispetto e da timore, gode di grandissima autorità, non così grande però che la sua tribù non sia segretamente convinta che la tribù vicina possieda un mago migliore. La miglior medicina non è mai quella a portata di mano, ma bisogna andarla a prendere il più lontano possibile. Nonostante la straordinaria venerazione che la tribù presso cui io abitai per qualche tempo sentiva per il suo vecchio stregone, questi però non veniva chiamato che per lievi malattie del bestiame e degli uomini; in tutti i casi più gravi si consultava un'autorità di fuori, un "m'ganga" (mago), che si faceva venire dall'Uganda compensandolo lautamente: tutto il mondo è paese.

I casi avvengono di preferenza in piccole o grandi serie o gruppi. E' vecchia regola delle previsioni meteorologiche sostenere che, quando ha piovuto per diversi giorni, pioverà anche domani. Il proverbio dice: «Le disgrazie non vengono mai sole», oppure: «Non c'è il due senza il tre». Questa saggezza proverbiale è scienza primitiva, creduta e temuta ancora dal popolo, derisa dalla persona colta, purché non gli capiti niente di speciale. Vi voglio raccontare a questo proposito una storia poco piacevole. Una signora di mia conoscenza è svegliata una mattina alle 7 da uno strano scricchiolio sul tavolino da notte. Cerca un po' e scopre la causa: l'orlo superiore del suo bicchiere è saltato via tutt'in giro per l'altezza di circa un centimetro. Suona e chiede un altro bicchiere. Cinque minuti dopo lo stesso scricchiolio, e il bordo superiore del bicchiere è saltato un'altra volta. Inquieta, si fa dare un terzo bicchiere. Dopo venti minuti lo stesso scricchiolio, e il bordo è ancora saltato via. Tre casi di seguito; troppo per la sua "forma mentis". Essa abbandonò subito la fede nelle cause naturali e andò a ripescare la sua

primitiva "représentation collective", la credenza nelle forze arbitrarie. Così succede a molti moderni non ostinati, se vengon posti a confronto con eventi in cui la causalità naturale fallisce. Perciò si negano tali eventi. Essi sono sgradevoli perché - e ciò conferma la nostra ancor viva primitività - infrangono la nostra visione ordinata del mondo; e allora, che cosa non sarebbe mai possibile?

La fede del primitivo nella potenza dell'arbitrio non è affatto campata in aria, come si credeva finora, ma è fondata sull'esperienza. Il raggruppamento dei casi giustifica ciò che noi chiamiamo la sua superstizione, perché è effettivamente verosimile che le cose inconsuete coincidano nel tempo e nello spazio. Non dimentichiamo che la nostra esperienza qui ci lascia piuttosto in asso. Noi osserviamo in modo insufficiente, perché siamo diversamente orientati. Non ci verrebbe mai in mente sul serio di considerare come una sequela logica la seguente serie di fatti: al mattino un uccello entra nella stanza, un'ora più tardi si assiste a un incidente stradale, nel pomeriggio muore un parente prossimo, la sera la cuoca lascia cadere la zuppiera, e rincasando a notte tarda ci si accorge di aver perduto la chiave di casa. Ma al primitivo nessun anello di questa catena sarebbe sfuggito. Ogni nuovo anello avrebbe confermato la sua attesa, e in ciò egli ha ragione, molto più di quanto noi non saremmo disposti senz'altro a concedere. La sua attesa ansiosa è perfettamente giustificata, anzi, opportuna. E' un giorno infausto, nel quale non si può intraprender nulla. Nel nostro mondo questa sarebbe una biasimevole superstizione, ma nel mondo primitivo è saggezza opportunissima, perché colà l'uomo è in balia del caso in misura molto maggiore che nella nostra esistenza protetta e regolata. Non si possono rischiare troppi incidenti, quando si vive allo stato selvaggio. Anche l'europeo lo sente.

Se un pueblò non si sente in intima consonanza con sé stesso, non va all'assemblea degli uomini. Se un antico romano inciampava sulla soglia nell'uscir di casa, rinunciava a fare quel che si proponeva. A noi sembra insensato, ma in condizioni

primitive un presagio del genere induce perlomeno alla prudenza. Se non mi sento in armonia con me stesso, è facile che i miei movimenti siano impacciati e la mia attenzione disturbata, che io sia un po' distratto, e per conseguenza urti da qualche parte, inciampi, lasci cadere o dimentichi qualcosa. Per l'uomo civilizzato sono cose da nulla, ma nella foresta vergine sono pericoli gravissimi! Inciampare colà vuol dire scivolare sopra un tronco d'albero reso viscido dalla pioggia, teso come ponte sopra un fiume infestato dai coccodrilli. Io perdo la mia bussola nell'erba alta. Dimentico di caricare il mio fucile e capito nella giungla in un sentiero di rinoceronti.

Sono assorto nei miei pensieri e calpesto una vipera. A sera dimentico di calzare a tempo i miei stivali contro le zanzare e undici giorni dopo muoio del primo attacco di malaria tropicale. Anzi, basta dimenticare di tener la bocca chiusa nel bagnarsi e ci si ammala di dissenteria mortale. Certo, incidenti di questa specie hanno per noi la loro riconoscibile causa naturale in uno stato psicologico di distrazione ma per il primitivo sono presagi obiettivi oppure magia.

Ma può anche non esser così. Nella regione Kitoshi a sud dell'Elgon io feci un'escursione nella foresta vergine di Kabra. Qui, nella densa erba, per poco non calpestai una vipera. All'ultimo momento riuscii ancora a scavalcarla. Nel pomeriggio il mio amico torna dalla caccia ai polli pallido come la morte e tremante in tutte le membra: era sfuggito per un pelo al morso sicuramente mortale di un mamba lungo sette piedi, che gli si era gettato addosso da un termitaio alle sue spalle. All'ultimo istante, da pochi passi, aveva ancor potuto sparare sull'animale e ferirlo. La sera verso le nove il nostro campo fu assalito da una torma di iene affamate, che il giorno prima avevano già sorpreso un uomo nel sonno e l'avevano sbranato. Nonostante il fuoco entrarono nella capanna del nostro cucciniere, che fuggì gridando e scavalcando il muro. Poi, per tutto il viaggio, non capitò più nient'altro. Una giornata come quella fece molto parlare i miei negri. Quello che per noi era un semplice accumulo di incidenti,

per loro era il naturale avverarsi di un presagio manifestatosi il giorno stesso della nostra partenza, nella foresta. Eravamo infatti precipitati in un ruscello, con la nostra Ford e col ponte su cui stavamo transitando. I miei "boys" si erano guardati in faccia, come per dire: «Cominciamo bene!» Poi fummo sorpresi da una tempesta tropicale, che ci inzuppò completamente e ci lasciò per parecchi giorni con la febbre. La sera di quel giorno noi bianchi ci guardammo in faccia e io non potei fare a meno di dire al mio amico cacciatore: «Mi par quasi che tu abbia cominciato molto prima. Ti ricordi quel sogno che mi hai raccontato poco prima della nostra partenza, a Zurigo?» Allora infatti egli aveva avuto, in sogno, un incubo impressionante. Aveva sognato di essere a caccia in Africa e di venir assalito da un gigantesco mamba. Si era destato con un grido d'angoscia. Il sogno gli aveva fatto una forte impressione ed egli ora mi confessò che aveva pensato volesse dire la morte per uno di noi. La morte mia, naturalmente, perché il buon camerata (1) è, nelle nostre speranze, sempre l'altro. Ma fu lui che più tardi si ammalò di una grave malaria che lo portò proprio all'orlo della tomba.

Questo colloquio, riferito qui dove non ci sono né serpenti né zanzare anofele, sembra un nonnulla. Ma immaginatevi un'azzurra e vellutata notte tropicale, dove incombono neri i giganteschi alberi della foresta vergine, e risuonano in lontananza le misteriose voci della notte; e il fuoco solitario, e i fucili carichi appoggiati lì presso; reti per le zanzare e l'acqua delle paludi, che bisogna bollire per poterla bere; aggiungetevi la convinzione che un vecchio africano, pratico del paese, ha espresso con le parole: «Sapete, questa non è terra dell'uomo, è terra di Dio.» Là non l'uomo è re, ma la natura, gli animali, le piante e i microbi. Lo stato d'animo di cui ho parlato è inevitabile in questo ambiente, e si comprende come possano affiorare confusamente coincidenze di cui prima avremmo riso. Questo è il mondo delle illimitate potenze arbitrarie con cui il primitivo è in contatto ogni giorno. L'inconsueto non è uno scherzo, per lui. Egli ne trae le sue conclusioni: «il luogo non è

adatto», «la giornata è sfavorevole», e chissà quanti pericoli egli evita seguendo questo ammonimento! "Magic is the science of the jungle". Il "portentum" produce subitanee modificazioni dell'attività usuale, abbandono di imprese progettate, cambiamento dell'atteggiamento psicologico. Son tutte misure molto opportune, se si tien conto del raggruppamento degli incidenti, e del fatto che i primitivi ignorano completamente la causalità psichica. Noi abbiamo imparato, per l'unilaterale preferenza che diamo alle cosiddette cause naturali, a separare ciò che è soggettivo e psichico da ciò che è obiettivo e naturale. Il primitivo invece ha la sua psiche fuori, negli oggetti. Non è lui che è stupito, ma è l'oggetto che è "mana", cioè dotato di poteri magici, e quindi tutti gli effetti invisibili, che noi attribuiremmo alla suggestione e all'immaginazione, per lui vengon di fuori. Il suo paesaggio non è né geografico né geologico né politico; contiene la sua mitologia e la sua religione e tutti i suoi pensieri e i suoi sentimenti, nella misura in cui sono inconsci. La sua paura è localizzata in certi luoghi che non sono «buoni». In quella foresta abitano gli spiriti dei trapassati. Quella caverna contiene diavoli che strangolano chiunque entri. In quel monte abita il grande serpente, in quel colle è sepolto il re leggendario, quella fonte, quella roccia o quell'albero rendono grvide le donne, a quel guado vigilano demoni in forma di serpenti, quel grande albero ha una voce che chiama certe persone. Il primitivo non ha psicologia: lo psichico è obiettivo e si produce all'esterno. Persino i suoi sogni sono realtà, oppure non ne tiene conto. La gente dell'Elgon credeva sul serio di non aver sogni: solo lo stregone ne ha. Costui, interrogato da me, disse che non aveva più sogni da quando gli inglesi erano nel paese; che suo padre aveva ancora avuto i grandi sogni, e sapeva dove erano migrati i greggi, dov'erano le vacche coi vitelli, quando doveva venire la guerra e quando la peste; ma ora il "district commissioner" (commissario distrettuale) sapeva tutto, ed essi non sapevano nulla. Era rassegnato, come certi abitanti della Papuasiasia i quali credono che gran parte dei coccodrilli siano passati

all'amministrazione inglese. Un delinquente indigeno era sfuggito alle autorità e, nel tentativo di attraversare un fiume, era stato gravemente storpiato da un coccodrillo. Essi ammisero quindi che dovesse essere un coccodrillo della polizia. Adesso Dio parla in sogno agli inglesi, ma non con lo stregone degli Elgoni, perché sono loro che hanno il potere. La funzione di sognare è trasmigrata ad altri. Così anche le loro anime talvolta migrano fuori, e il medico le acchiappa e le mette in gabbia come uccelli. Oppure anime estranee migrano entro di loro, e causano malattie.

Questa "proiezione di ciò che è psichico" crea naturalmente relazioni tra uomo e uomo, e tra uomini e animali e cose, che ci sembrano del tutto incomprensibili. Un cacciatore bianco uccide un coccodrillo. Subito dopo molta gente vien fuori di corsa dal villaggio vicino e chiede, in grande agitazione, un indennizzo, perché il coccodrillo è una certa vecchia del villaggio, la quale è morta proprio nel momento in cui il cacciatore ha sparato. La sua anima boschiva era evidentemente quel coccodrillo. Un altro uccise un leopardo che minacciava il suo bestiame. Contemporaneamente moriva una donna in un villaggio vicino: quella donna e il leopardo erano un'unica e identica cosa.

Lévy-Bruhl, per queste strane relazioni, ha coniato l'espressione "participation mystique". La scelta dell'aggettivo «mistico» non mi pare felice, giacché per il primitivo qui non c'è niente di mistico, ma si tratta di una cosa del tutto naturale. Sembra strana solo a noi, che apparentemente ignoriamo queste scissioni psichiche. In realtà esse avvengono anche in noi, certo non in questa forma ingenua, ma in forma più adeguata al nostro grado di civiltà. In pratica, per esempio, va da sé che noi presupponiamo in un altro la nostra stessa psicologia, ammettendo che gli piacciono o gli sembrano desiderabili le stesse cose che piacciono a noi; ciò che per noi è cattivo, deve esser cattivo anche per lui. Solo negli ultimi tempi la nostra magistratura si è lasciata indurre a mettere un po' di relativismo psicologico nelle sue sentenze. La massima "quod licet Jovi non

licet bovi" invelenisce ancor sempre tutti gli animi semplici e l'uguaglianza di fronte alla legge ha ancor sempre il significato di una preziosa conquista. Si è certi che l'altro abbia tutte quelle qualità malvage e inferiori che non si vorrebbe vedere in sé stessi, e perciò bisogna criticarlo e combatterlo, mentre non è successo altro se non che un'anima inferiore è trasmigrata dall'uno all'altro. Il mondo è ancor sempre pieno di "betes noires" e di capri espiatori, così come prima brulicava di streghe e di lupi mannari.

La proiezione psicologica, o "participation mystique" di Lévy-Bruhl, che questi ebbe il gran merito di mettere in rilievo come una qualità caratteristica dell'uomo primitivo, è uno dei fenomeni psicologici più generali e abituali; solo che noi lo definiamo con altre parole e di regola non vogliamo crederlo vero. Noi scopriamo nel vicino tutto ciò che in noi è inconscio; perciò lo trattiamo male. Non lo sottoponiamo più alla prova del veleno, non lo bruciamo e non lo torturiamo, ma lo offendiamo moralmente in tono di profonda convinzione. Ciò che in lui combattiamo è di solito la nostra inferiorità.

Per la sua coscienza indifferenziata e la completa mancanza di autocritica che ne consegue il primitivo proietta semplicemente più di noi. E siccome ciò che proietta gli pare assolutamente obiettivo, il suo linguaggio è anche altrettanto drastico. Con un po' di spirito ci si può ben rappresentare qualcosa sotto la specie di donna leopardo: non usiamo noi forse gli epiteti, non proprio laudativi, di oca, di vacca, di serpente, di bue, di asino eccetera? Alla primitiva anima boschiva manca soltanto il velenoso sapore morale; l'uomo arcaico è troppo legato alla natura, e soggiace troppo all'impressione degli eventi, che lo stimolano al giudicare molto meno di quanto non stimolino noi. I pueblos mi spiegavano con grande obiettività che io appartengo al totem dell'orso, che dunque sono un orso, perché non scendo da una scala a pioli stando in piedi liberamente come un uomo, ma all'indietro, a quattro gambe come un orso. Se qualcuno in Europa mi desse dell'orso e del

troglodita, sarebbe la stessa cosa, ma con una sfumatura alquanto diversa. Il motivo dell'anima boschiva, che nel primitivo ci sembra tanto strano, è divenuto presso di noi figura retorica, come tante altre cose. Traduciamo la metafora in concreto, e avremo la concezione primitiva. L'espressione tedesca "arztlich behandeln" (curare, letteralmente trattare o maneggiare medicamento), tradotta in termini primitivi corrisponde a "Handauflegen" o imporre le mani: che è proprio quello che fa il "medecine-man", lo stregone, coi suoi pazienti.

A noi questa storia dell'anima boschiva riesce difficilmente comprensibile, perché siamo sconcertati dall'idea concreta che un'anima possa staccarsi completamente e andare a soggiornare in un animale feroce. Ma se noi diciamo che qualcuno è un asino, intendiamo dire non che egli sia sotto ogni rapporto un mammifero della specie asino, ma che egli è un asino solo sotto un certo aspetto. In tal modo noi distacciamo un pezzo di personalità o di anima da quel tale e personifichiamo il frammento come asino. E similmente anche la donna leopardo è un essere umano, solo la sua anima che sta nella boscaglia è un leopardo. Essendo per il primitivo cosa concreta tutto ciò che in lui è inconsciamente psichico, quegli che viene indicato come leopardo ha effettivamente l'anima di un leopardo, oppure, se la scissione è più profonda, l'anima di leopardo vive, come vero leopardo, nella boscaglia.

L'identificazione effettuata mediante proiezione crea un mondo in cui l'uomo è completamente incluso non solo fisicamente, ma anche dal punto di vista psichico; egli scorre, fluisce, in certo qual modo, con questo mondo. Non ne è mai il signore, ma soltanto un elemento. Perciò i primitivi sono ancor ben lontani dal particolarismo umano. Non sognano di essere i signori della creazione. La loro classificazione zoologica non culmina nell'"Homo sapiens": l'essere più elevato è l'elefante, poi viene il leone, poi il serpente boa o il coccodrillo, poi l'uomo e poi gli esseri inferiori. L'uomo è ancora inserito nella natura e non pensa di poterla dominare, perciò la sua aspirazione

suprema è quella di difendersi dagli incidenti pericolosi che la natura gli presenta. L'uomo civilizzato invece cerca di dominare la natura, perciò la sua massima aspirazione è quella di conoscere le cause naturali, chiave delle recondite fucine della natura. E' contrarissimo all'idea che esistano forze arbitrarie, perché vi subodora, e con ragione, la prova che dopotutto sia sforzo vano voler dominare la natura.

Riepilogando si potrebbe dire: caratteristico dell'uomo arcaico e il suo atteggiamento di fronte all'arbitrio del caso, perché questo fattore dell'accadere cosmico è per lui di assai maggiore importanza che le cause naturali. L'arbitrio del caso consiste da un lato nell'effettiva tendenza che hanno gli eventi casuali ad accumularsi, e da un altro lato nella proiezione della psiche inconscia, nella cosiddetta "participation mystique". Per l'uomo arcaico questa differenza, a dire il vero, non esiste, perché lo psichico è in lui così completamente proiettato che non si distingue dall'evento fisico obiettivo. Per lui i casi sono quindi interventi animati, cioè atti arbitrari intenzionali, perché egli non si accorge che lo straordinario lo scuote solo perché egli gli impresta la forza del suo stupore o del suo terrore. Qui ci troviamo tuttavia su di un terreno pericoloso. Una cosa è bella perché io le do bellezza? Oppure è la bellezza obiettiva delle cose che mi costringe a riconoscerla? Sappiamo quali grandi menti si siano cimentate attorno al problema se i mondi siano illuminati dal sacro sole o dall'occhio solare dell'uomo.

L'uomo arcaico crede al sole, l'uomo civilizzato agli occhi, a meno che non sia ammalato di poesia, e a condizione che sia uso a riflettere. Deve disanimare la natura, per poterla dominare, cioè deve prendersi indietro tutte le proiezioni arcaiche, almeno là dove cerca di essere obiettivo.

Nel mondo arcaico tutto ha un'anima, l'anima dell'uomo, o meglio l'anima dell'umanità, l'inconscio collettivo, perché il singolo non ha ancora anima. Non dimentichiamo che il battesimo cristiano ha il significato di una pietra miliare di altissima importanza nello sviluppo dell'umanità. Il battesimo

conferisce un'anima essenziale; e questo è opera non già del singolo e magico rito battesimale, ma dell'idea del battesimo, che toglie l'uomo dall'identità col mondo e lo trasforma in un essere superiore al mondo. Il fatto che l'umanità sia salita all'altezza di questa idea costituisce, nel suo senso più profondo, il vero battesimo e la nascita dell'uomo spirituale, non naturale.

Nella psicologia dell'inconscio vale il principio che ogni parte relativamente indipendente dell'anima ha carattere di personalità, cioè si personifica non appena le si offre occasione di manifestarsi come elemento autonomo. I più begli esempi di ciò sono le allucinazioni dei malati di mente e le comunicazioni medianiche. Dove si proietta una parte autonoma dell'anima, nasce una persona invisibile. Così nascono nello spiritismo usuale gli spiriti, e la stessa cosa succede nel primitivo. Quando un elemento essenziale dell'anima viene proiettato su di un uomo, questo diventa "mana", cioè inconsuetamente attivo: mago, strega, lupo mannaro e così via. L'idea primitiva che lo stregone acchiappi le anime migrate di nottetempo e le metta in gabbia, illustra chiarissimamente quanto abbiamo detto. Queste proiezioni rendono lo stregone mana, fanno parlare gli animali, le piante e le pietre e ottengono, appunto perché sono parti dell'anima, l'obbedienza incondizionata dell'individuo. Per questa ragione il malato di mente cade senza speranza di salvezza in preda alle sue voci, perché le proiezioni sono la sua propria attività psichica, di cui egli intanto è il soggetto cosciente, in quanto le ode, le vede e ubbidisce loro.

Dal punto di vista psicologico, dunque, la teoria che la potenza arbitraria del caso promani da intenzioni di spiriti e di maghi è dunque la più naturale di tutte, perché deriva da un ragionamento inevitabile. Ma non abbandoniamoci a illusioni, a questo riguardo! Se infatti esponessimo a un saggio primitivo la nostra spiegazione rigorosamente scientifica, egli ci accuserebbe di prestar fede a una ridicola superstizione e di mancare spaventosamente di logica, giacché secondo lui il sole e non l'occhio illumina il mondo. Una volta ricevetti dal mio amico

«Lago Montano», capo di un pueblo, un richiamo all'ordine tale da farmi vergognare, per aver insinuato l'argomento di sant'Agostino: "Non est hie sol dominus noster, sed qui illum fecit" (2). Mi gridò indignato: «Quello là - e indicava il sole, - è il nostro padre. Lo puoi vedere. Da lui viene tutta la luce, tutta la vita, non c'è nulla che egli non abbia fatto.» Eccitatissimo, cercò le parole ed esclamò: «Nemmeno un uomo che cammini solo per le montagne può accendere il suo fuoco senza di lui.» Il punto di vista arcaico non può esser meglio caratterizzato che con queste parole. Ogni potenza è esteriore, e solo per essa noi possiamo vivere. Vedete senz'altro che il pensiero religioso anche nella nostra epoca secolarizzata mantiene vivo lo stato d'animo arcaico. Innumerevoli milioni di uomini pensano ancora in questo modo.

Parlando dell'atteggiamento fondamentale del primitivo rispetto all'arbitrio del caso, ho affermato che questo atteggiamento mentale è opportuno e quindi sensato. Vogliamo - almeno per un momento - arrischiare l'ipotesi che la teoria primitiva delle potenze arbitrarie non sia soltanto psicologica, ma abbia anche un'effettiva giustificazione? Non spaventatevi: non voglio proprio convincervi della realtà obiettiva della stregoneria. Vorrei solo considerare a quali conclusioni si giungerebbe se si ammettesse con i primitivi che tutta la luce viene dal sole, che le cose sono belle, che un frammento di anima umana è un leopardo; se dunque - in una parola - si desse ragione alla teoria primitiva del "mana". Secondo questa teoria è la bellezza che ci commuove, non siamo noi che generiamo la bellezza. C'è qualcuno che è veramente un diavolo, non siamo noi che abbiamo proiettato in lui la nostra malvagità e ne abbiamo fatto un diavolo. Ci sono personalità particolari, le cosiddette personalità mana che sono tali di per sé e non debbono affatto la loro esistenza alla nostra fantasia. La teoria del mana dice infatti che esiste una forza diffusa dappertutto, che produce obiettivamente effetti straordinari. Tutto ciò che esiste agisce, altrimenti non è reale. Può esistere soltanto grazie

alla sua energia. La realtà è un campo di forze. L'idea primitiva del mana è dunque lo spunto per una concezione dell'energia.

In questo senso si può ben seguire senza difficoltà la concezione dei primitivi. Ma se, procedendo oltre in questo modo di vedere di per sé conseguente, e rovesciando le proiezioni psichiche di cui abbiamo testé parlato, affermiamo: non la mia fantasia o la mia emozione fanno dello stregone un mago; al contrario, egli è veramente un mago e proietta effetti magici su di me; gli spiriti non sono una mia allucinazione, ma mi appaiono di loro spontanea volontà; se affermiamo questi, ripeto, che sono derivati logici della teoria del mana, allora cominciamo a esitare e non ritroviamo più la nostra bella teoria psicologica delle proiezioni. Si tratta infatti nientemeno che del quesito: nascono forse la funzione psichica, l'anima o spirito o l'inconscio in noi, oppure agli inizi della formazione della coscienza la psiche è effettivamente fuori, in forma di intenzioni e di potenze arbitrarie, per poi penetrare gradatamente dentro l'individuo nel corso dello sviluppo psichico? Erano una volta i cosiddetti elementi distaccati dell'anima parte veramente di un'intera anima individuale, o erano piuttosto unità psichiche esistenti da sé (in termini primitivi: spiriti, anime di antenati e simili) che nel corso dello sviluppo si incarnarono nell'uomo, componendo in lui gradatamente quel mondo che noi ora chiamiamo psiche?

Questo ragionamento suona alquanto paradossale, ma non è, in fondo, del tutto incomprensibile. L'idea che si possa infondere nell'uomo qualche elemento psichico che prima non c'era è sostenuta, oltre che dalla religione, anche dalla pedagogia. La suggestione e l'influenza psichica esistono, e il «behaviorismo» moderno ha speranze addirittura stravaganti, a questo riguardo. L'idea che la psiche cresca mediante il complesso saldarsi insieme di elementi disparati si esprime presso i primitivi in molte forme, quali la diffusa credenza nell'invasamento, nell'incarnazione delle anime degli antenati, nella trasmigrazione delle anime, per esempio durante lo

starnuto (e anche noi diciamo ancora «salute!» il che significa: «Spero che la nuova anima non ti rechi danno.») La nostra sensazione di giungere gradatamente, nel corso dello sviluppo individuale, da una contraddittoria molteplicità a una personalità unitaria, è pure il risultato di un accrescimento mediante la complessa saldatura di elementi disparati. Il nostro corpo è composto dalle molteplici unità ereditarie mendeliane; che la nostra psiche possa avere un destino simile non pare quindi del tutto impossibile.

La concezione materialistica del nostro tempo e la concezione arcaica hanno uguali tendenze, cioè conducono a uguali soluzioni finali: ossia l'individuo è un mero prodotto, dovuto in un caso alla confluenza di cause naturali, e nato nell'altro da accidenti arbitrari. In ambo i casi l'individualità umana appare un prodotto accidentale non essenziale di sostanze operanti nell'ambiente.

Questa concezione è assolutamente conseguente alla luce dell'immagine che ha del mondo l'uomo arcaico, nella quale l'uomo singolo comune non è mai essenziale, ma totalmente intercambiabile e transitorio. Il materialismo, attraverso il lungo giro di un rigidissimo causalismo, è ritornato alla concezione dei primitivi. Ma il materialista è più radicale, perché più sistematico del primitivo. Quest'ultimo ha il vantaggio dell'incoerenza: fa eccezione per la personalità mana, la quale, nel corso dello sviluppo storico, si è sollevata alla dignità di figure divine, di eroi e di re divini che, mangiando il cibo degli dèi che mantiene eterni, sono partecipi dell'immortalità. Sì, quest'idea dell'immortalità dell'individuo e quindi del suo valore insopprimibile si trova già in precoci stadi arcaici, prima di tutto nella fede negli spiriti, poi nei miti del tempo in cui non c'era ancora la morte, la quale ultima è venuta nel mondo per qualche sciocco malinteso o per un atto di negligenza.

Il primitivo non è cosciente di questa contraddizione nel suo modo di pensare. I miei negri mi assicuravano di non sapere nulla di ciò che sarebbe avvenuto di loro dopo la morte: dopo la

morte non si respira più, e il cadavere è portato nella giungla, a venir divorato dalle iene. Così pensano di giorno, ma le notti sono piene di spiriti dei morti, che fanno ammalare uomini e animali, assalgono viandanti notturni, li strozzano e così via. Contraddizioni simili, di cui brulica la mente del primitivo, potrebbero quasi far uscir di senno l'europeo. Egli non pensa che il nostro mondo civile fa ancora la stessa cosa. Ci sono università le quali rifiutano perfino di discutere l'idea di un intervento divino, e che poi hanno una facoltà di teologia. Uno scienziato materialista, che riterrebbe cosa oscena il ricondurre anche la più piccola variazione di una specie animale a un atto di volontà divina, ha nell'altro cassetto una religione cristiana completamente sviluppata, che, quando è possibile, dà visibilmente segno di sé ogni domenica. Perché dovremmo irritarci per l'incoerenza dei primitivi?

Dalle idee primordiali dell'umanità non sono deducibili sistemi filosofici, ma soltanto antinomie, le quali però, in tutti i tempi e in tutte le civiltà, sono l'inesauribile fondamento di tutti i problemi spirituali. Le "représentations collectives" dell'uomo arcaico sono davvero profonde o appaiono soltanto tali?

Il loro senso esisteva all'inizio o fu creato più tardi dagli uomini? Io non posso risolvere questo difficilissimo problema, ma vorrei, per concludere, raccontare un'osservazione che ho fatto presso la tribù montana degli Elgoni. Feci delle ricerche in lungo e in largo, per rinvenire qualche traccia di idee o cerimonie religiose, e per parecchie settimane non trovai proprio nulla. La gente mi lasciava vedere tutto e mi dava volenterosamente informazioni su tutto. Potevo conversare con loro direttamente senza l'ostacolo di un interprete indigeno, perché molti anziani parlavano la lingua suaheli. In principio erano riservati, ma, rotto il ghiaccio, trovai la più amichevole accoglienza. Non sapevano nulla di usanze religiose. Ma io non mi diedi per vinto, e una volta, a conclusione di uno dei molti convegni senza risultato, un vecchio improvvisamente esclamò: «La mattina quando sorge il sole noi usciamo dalle capanne, ci

sputiamo nelle mani e le volgiamo verso il sole.» Lo pregai di ripetere e di descrivere esattamente la cerimonia. Essi sputano o soffiano fortemente nelle mani tenute davanti alla bocca e poi rivolgono le palme verso il sole. Domandai che cosa ciò volesse dire, perché lo facessero, perché soffiavano e sputavano nelle mani. Invano. «Si è sempre fatto così», dicevano.

Fu impossibile ottenere qualunque spiegazione, e capii benissimo che essi sanno solo che lo fanno, ma non che cosa fanno. In quest'atto non vedono alcun senso. Salutano anche la luna nuova con lo stesso gesto.

Supponiamo ora che io sia uno straniero nel senso più assoluto, venuto a Zurigo per studiare gli usi locali. Prendo alloggio in un quartiere signorile e stringo relazione con qualcuno dei suoi abitanti. Domando ai signori Muller e Mayer:

«Per cortesia, raccontatemi qualche cosa delle vostre usanze religiose.» I due signori sono sconcertati. Non vanno mai in chiesa, non sanno nulla e negano enfaticamente di avere usanze del genere. E' primavera e viene la Pasqua. Un mattino sorprendo il signor Muller in un'attività alquanto strana: corre tutto indaffarato per il giardino, nasconde alcune uova colorate e vi mette sopra dei curiosi idoli in forma di lepre. E' colto in flagrante. «Perché mi avete taciuto questa interessantissima cerimonia?», gli domando. «Che cerimonia! Non è nulla.

Si fa sempre così, a Pasqua.» «Ma che significano allora queste uova, questi idoli, questi nascondigli?» Il signor Muller casca dalle nuvole. Non lo sa neppur lui, così come non sa che cosa significhi l'albero di Natale, eppure lo fa, proprio come i primitivi. Hanno forse i lontani antenati dei primitivi saputo meglio ciò che facevano? E' assai improbabile. L'uomo arcaico si limita a farlo, e solo l'uomo civilizzato sa ciò che egli fa.

Orbene, che cosa significa la cerimonia degli Elgoni, che ho riferito più sopra? Evidentemente è un'offerta al sole, che per questa gente, nel momento in cui sorge, e solo allora, è "mungu", cioè mana, divino. La saliva è la sostanza che secondo la concezione primordiale contiene il mana personale, la forza

salutare, magica, vitale. Il fiato è "zoho", in arabo "ruch", in ebraico "ruach", in greco "pneuma": vento e spirito. Quell'atto dice dunque: io offro a Dio la mia anima vivente. E' una preghiera senza parole, mimica, che potrebbe anche essere espressa così: «Signore, nelle Tue mani affido il mio spirito.»

E' soltanto così? Oppure questo pensiero è già stato pensato e voluto prima dell'uomo? Con questo interrogativo vorrei concludere il mio discorso.

10. PRESENTAZIONI DEL DIRETTORE DEL «ZENTRALBLATT FUR PSYCHOTHERAPIE».

[Si tratta di quattro interventi pubblicati nel Zentralblatt fur Psychotherapie und ihre Grenzgebiete (Lipsia). Il primo, "Geleitwort", apparve nel volume 6, N. 3, 1-39 sg. (1933); la circolare, "Rundschreiben", come foglio staccato nel volume 7, N. 6 (1934); l'altro "Geleitwort" nel volume 8, N. 1, 1-5 (1935); la "Vorbemerkung des Herausgebers" nello stesso volume, N. 2, 65 (1935). Traduzione di Maria Anna Massimello.]

Editoriale (1933).

In seguito alle dimissioni del professor Kretschmer, primo presidente della Società medica generale di psicoterapia (1), sono toccate a me la presidenza e la direzione del «Zentralblatt fur Psychotherapie». Tale cambiamento avviene proprio in concomitanza con il grosso rivolgimento politico che si è verificato in Germania. Sebbene la psicoterapia, in quanto disciplina scientifica, non abbia nulla a che vedere con la politica, tuttavia il destino ha voluto che io assumessi la direzione del «Zentralblatt» in un momento contrassegnato - non diversamente da quanto succedeva nella situazione politica precedente - da una certa qual confusione nelle teorie e nei punti di vista. Concezioni unilaterali della realtà, che non si sono mai potute accordare reciprocamente, sono venute ad acquistare un'eccessiva influenza non soltanto sulla teoria più specificamente medica, ma anche sulle opinioni psicologiche di molti profani colti. Le contraddizioni che ne sono emerse sono state ulteriormente aggravate dal divulgarsi delle mie concezioni, invece di tutt'altro tenore, e siamo giunti a un punto

tale, che non è fuor di luogo parlare di «confusione babelica delle menti». Sarà dunque precipuo compito del «Zentralblatt» tributare una valutazione imparziale a tutti gli effettivi contributi, sì da fornire una visione d'insieme che renda giustizia, in misura maggiore di quanto non si sia fatto finora, ai dati fondamentali della psiche umana. Nel puro interesse della scienza, non è più il caso ormai di cancellare le differenze di fatto esistenti tra la psicologia germanica e quella ebraica, già da tempo ben note ad ogni persona avveduta. In psicologia, più che in qualsiasi altra scienza, vale l'«equazione personale», e ignorarla porta soltanto a falsificare i dati che scaturiscono sia dalla pratica che dalla teoria. Vorrei espressamente dichiarare che questo non significa affatto giudicare inferiore la psicologia semitica (2), allo stesso modo in cui parlare della psicologia specifica dell'uomo dell'Estremo Oriente, non significa considerare il cinese come inferiore.

La psicoterapia ha cessato ormai da lungo tempo di costituire un settore specialistico in sé conchiuso, poiché l'interesse del mondo intero si appunta sulle scoperte psicologiche dei medici. La psicoterapia si vedrà perciò costretta a tener presente, nella sua costruzione teorica, la globalità della psiche e perciò ad ampliare il suo punto d'osservazione, sino a superare l'elemento puramente patologico e personale. In tale direzione si muoveranno gli sforzi del «Zentralblatt».

Circolare (1934).

Egregi colleghi,
nell'ultimo Congresso annuale (1) dell'Associazione generale medica sovranazionale di psicoterapia si è deciso di articolare l'Associazione in gruppi nazionali (2). Nei vari paesi presenti al Congresso (Danimarca, Germania, Olanda, Svezia e Svizzera) sono stati perciò costituiti, o sono in procinto di esserlo, gruppi nazionali, che presentano condizioni di

ammissione diverse, a seconda degli statuti locali. A causa delle condizioni politiche, da un lato, e dall'altro per il fatto che non tutti i paesi hanno il loro gruppo nazionale può succedere che i singoli terapeuti non abbiano la possibilità di accedere al loro rispettivo gruppo locale; si è stabilito pertanto di rendere facoltativa l'adesione ad ogni gruppo nazionale, ossia di offrire a ciascuno la possibilità di divenire individualmente membro dell'Associazione medica generale sovranazionale di psicoterapia (3).

L'Associazione sovranazionale è neutrale, sia sul piano politico sia su quello confessionale. Tutti coloro che desiderano divenirne membri sono pregati di comunicare il loro nome alla Segreteria generale dell'Associazione sovranazionale tramite il dottor W. Cimbali, Altona, Allee 87, oppure a rivolgersi all'amministratore delegato del presidente (dottor C. A. Meier, Burgholzli-Zurigo).

Organo dell'Associazione: «Zentralblatt für Psychotherapie» (Hirzel, Lipsia). Abbonamento annuale per soci: 15 marchi incluse le spese di spedizione.

Siete dunque cortesemente invitati a voler aderire all'Associazione generale medica sovranazionale di psicoterapia.

Distinti saluti dottor C. G. Jung

Kusnacht (Zurigo), 1 dicembre 1934.

Editoriale (1935).

L'anno passato, che si è aperto con il Congresso di Nauheim, si è rivelato particolarmente fruttuoso per l'Associazione internazionale di psicoterapia (il cui organo è rappresentato dal «Zentralblatt») che aveva risentito pesantemente delle vicende contemporanee.

La psicoterapia si è venuta a poco a poco a costituire emergendo dal caos iniziale di espedienti e tecniche asistematiche, capaci di fornire servizi ausiliari in tutti i settori

della medicina che venivano in contatto con le nevrosi, e si è sviluppata sino a divenire una disciplina la quale, sia per ampiezza che per contenuto, merita giustamente il nome di «psicologia medica» ed è degna di costituirsi come campo specialistico autonomo. La pura e semplice «arte» della psicoterapia, il cui arsenale di conoscenze consisteva in una certa dose di saggezza di vita e di «sano buon senso» e in qualche tipo di abilità suggestiva, si è oggi tramutata in un campo di conoscenze molto esteso, dotato di una problematica in continua espansione, il quale indubbiamente tocca già questioni ideologiche. L'oggetto della psicologia medica, ossia la psiche malata, è un fenomeno che non si può separare artificialmente dal suo sfondo universale: la psiche umana. In pratica una siffatta separazione è dovuta infatti proprio alla malattia. E sebbene sia stato necessario seguire le deviazioni dello sviluppo psichico patologico sin nelle minuzie più estreme, tuttavia nella valutazione e nell'esame critico dei suoi risultati, l'indagine medica deve basarsi sui fatti e sui valori medi normali. Questa necessità induce però inevitabilmente la psicopatologia - nella misura in cui essa rivendica il diritto di operare nella pratica - a uscire dal proprio ambito per volgersi a quello della psicologia normale e ad entrare quindi nella sfera sovrana della filosofia. Questa sovrapposizione di campi scientifici è soltanto una delle molte che sono per antonomasia caratteristiche della medicina moderna: ricorderò soltanto la chimica fisiologica, la microbiologia e altre discipline di questo genere. In tal modo tuttavia l'originaria psicoterapia viene a fondarsi come quella sfera conoscitiva autonoma, capace oggi di accogliere in sé tutti quei fenomeni che in precedenza si facevano rientrare nella psicopatologia. Ora non è più possibile concepire una psicoterapia che prescinda dalle problematiche elaborate dagli psicoterapeuti.

La pratica del trattamento psichico ha già da molto tempo costretto lo specialista a mettere a punto concezioni e teorie psicologiche proprie, che si rivelano indispensabili per

l'ordinamento del materiale empirico. Non esiste scienza senza ipotesi. Ma quando vengano formulate delle ipotesi, l'etica intellettuale esige imperiosamente, a mio giudizio, che si compia un esame critico delle premesse. Un'ipotesi infatti non si fonda soltanto sulla presunta testimonianza dell'esperienza, ma altresì sul giudizio dell'osservatore. Se c'è un ambito in cui è necessario sottoporre ogni giudizio a un esame critico delle premesse, esso è sicuramente quello della psicologia. (Mi limiterò solo a tale accenno, poiché non è questa la sede per dilungarci in considerazioni di tipo filosofico.)

Varie volte si è già mosso alla nuova psicoterapia l'appunto di occuparsi troppo di problemi ideologici, invece che dell'esame minuzioso dei casi. Tale addebito dev'essere energicamente rifiutato, poiché i problemi ideologici rientrano massimamente nell'ambito empirico di ogni indagine sulla psiche, come oggetto sia dell'indagine che della critica filosofica. L'intelletto empirico impegnato nell'esame minuzioso della casistica, introduce, anche senza volerlo, le sue premesse ideologiche non soltanto nell'ordinamento, ma anche nel giudizio sul proprio materiale, e perfino nella presentazione, in apparenza obiettiva, dei propri dati empirici. Il fatto che oggi lo psicoterapeuta incominci a parlare di concezione del mondo dimostra semplicemente che egli ha scoperto la reale esistenza di presupposti generali, cosa che in precedenza era stata chiaramente ignorata con grande ingenuità. A che cosa può giovare un sia pur accuratissimo e puntiglioso esame dei dettagli più minuti, quando sia pregiudicato da presupposti che non siano stati riconosciuti come tali. Ogni scienza che sia degna di questo nome deve sottoporre a critica le proprie premesse. Lo stesso Freud non ha esitato di fronte al considerevole impegno ideologico necessario per infirmare «definitivamente» gli assunti religiosi. Ed è proprio l'evoluzione spirituale di Freud a dimostrare chiaramente con quale coerenza la problematica della psicologia medica culmini nella critica, o perlomeno nella discussione polemica, delle proprie premesse. Questa evoluzione, lungi dal costituire uno

sviamento, rappresenta invece il compito precipuo di qualsiasi scienza in formazione e porta inoltre a un ampliamento, a un approfondimento e arricchimento delle sue scoperte.

Poiché avanza la pretesa di porsi quale metodo terapeutico, la psicoterapia deve annoverare tra le sue mete anche la necessità di trasformare in adattamento normale l'adattamento manchevole che si riscontra in ogni stato patologico. L'adattamento di un sistema psichico, tuttavia, è sempre correlato con la situazione e le condizioni ambientali del momento, e non è perciò fissata per sempre e in eterno. L'essere adattati non è una condizione permanente e universalmente valida, che una volta raggiunta possa essere mantenuta per sempre, bensì è un processo che avanza continuamente e che ha come presupposto indispensabile la costante osservazione dei mutamenti che intervengono sia nelle condizioni esterne sia in quelle interiori. Un sistema che si proponga di curare senza tener conto delle "*représentations collectives*" capaci di segnare un'epoca, siano esse di natura politica, economica, filosofica o religiosa, o rifiutando intenzionalmente di riconoscerle come forze reali, difficilmente merita il nome di terapia. Si tratta piuttosto di una deviazione in un atteggiamento di protesta che mostra tratti di ostinazione patologica e che è tutt'altro che adattato. L'adattamento s'impone necessariamente quale criterio terapeutico, sebbene ovviamente non sia l'unico.

L'esame delle premesse generali e delle idee portanti costituisce un punto programmatico molto importante dell'attuale fase di sviluppo della psicoterapia, poiché in tal modo possono pervenire alla coscienza generale le premesse, che comunque esistono in modo tacito e sotterraneo, e dunque più pericoloso. In nessun caso la psicoterapia può coincidere con un solo metodo o con un solo sistema, poiché gli individui e le loro disposizioni psichiche sono tra loro diversi, anzi così profondamente diversi che non ci si affretta mai abbastanza a sgombrare il terreno da ogni forma di schematismo, di dottrinarismo e di dogmatismo, se non si vuole che la

psicoterapia finisca su un binario morto.

La natura peculiare dell'insicurezza e della malattia di origine psichica, e allo stesso tempo la loro enorme diffusione rendono assolutamente necessario che la psicoterapia ampli i suoi orizzonti e acquisisca autonomia, in modo particolare anche perché la pedagogia, per definizione, non s'interessa più dell'educazione degli adulti e c'è un'infinità di persone che le Chiese non riescono ormai più a raggiungere con il loro messaggio. Le Chiese devono tuttavia biasimare solo sé stesse se la gente confonde religione e confessione religiosa e se adduce a riprova che la religione sia ormai superflua il semplice fatto di non avvertire più alcun bisogno di credere. L'esperienza ci dimostra che la religione è in ultimissima analisi un fatto psichico esistente da tempo immemorabile, che si può esprimere, com'è noto, in migliaia di forme. Prendendo uno strano abbaglio la teologia protestante definisce «psicologista» questo modo di considerare la religione e si priva con ciò quindi della più efficace via di accesso all'insicurezza umana, di quella via che, saviamente e per amore degli uomini, la Chiesa cattolica si è assicurata nel sacramento della confessione. Anche se l'odierna psicoterapia non nutre simili aspirazioni, tuttavia succede sempre più spesso che venga addirittura costretta a fare da guida spirituale in un campo che in origine sarebbe propriamente di competenza della cura pastorale delle anime e che perciò essa venga indotta a confrontarsi con un compito educativo che pone le più alte pretese alle conoscenze e alla competenza del terapeuta. Talvolta il medico si vede quindi costretto ad affrontare problemi che può, è vero, rifiutarsi di trattare dichiarandosi incompetente, ma che si possono ben trattare, purché soltanto il medico adempia le condizioni necessarie. A questo punto il trattamento pratico si scontra direttamente con questioni relative alla filosofia di vita ed è davvero cosa insensata accantonare tali problemi considerandoli impropri, e in tal modo escludere il paziente dal rapporto, invece così necessario, con i grandi problemi che segnano la sua epoca e

dall'adattamento ad essi, confinandolo invece nel cantuccio di un'esistenza nevrotica. Questo sarebbe proprio il risultato a cui una terapia non dovrebbe tendere.

La psiche umana, anche nella sua condizione di malattia, è una totalità complessa, mossa non solo da processi istintuali e da relazioni personali, ma anche da esigenze spirituali e da correnti sovrapersonali che sono proprie di un'epoca intera. E come il medico è tenuto, giustamente, a conoscere la normale anatomia e fisiologia del corpo che egli deve curare, così anche il medico dell'anima si vedrà prima o poi costretto a conoscere tutti gli elementi che sono di importanza essenziale per la vita psichica. Egli si dovrà perciò confrontare anche con quel versante della psicologia che è più legato alle scienze umane. Si può ben capire che questo possa risultare disagevole per il medico di formazione prevalentemente scientifica, ma la storia della medicina ha ripetutamente dimostrato che i suoi discepoli, dopo qualche esitazione, sono sempre stati pronti ad accrescere il loro bagaglio di conoscenze. La psicoterapia è un campo mediano che richiede la collaborazione tra diverse discipline; compito del futuro sarà quello di determinare con molta precisione la separazione e la suddivisione delle competenze.

In base all'orientamento qui prefigurato, i prossimi congressi si occuperanno da un lato della relazione, di natura specificamente medica, esistente tra psicologia ed endocrinologia, e dall'altro della relazione, che rientra nell'ambito umanistico, tra psicologia e teoria orientale dei simboli.

Nell'anno passato l'Associazione internazionale ha registrato, perlomeno in parte, soddisfacenti progressi sul piano organizzativo. Al tempo dell'ultimo Congresso il gruppo nazionale tedesco aveva già assunto uno stabile assetto sotto la guida del professor Goring. Ad esso si sono poi aggiunti un gruppo olandese, la Società olandese di psicoterapia che comprende trentadue soci ed è presieduta dal dottor van der Hoop di Amsterdam, e un gruppo danese di dieci membri,

presieduto dal dottor Bruel di Copenaghen. Infine è stato di recente costituito un gruppo svizzero di quattordici membri con il sottoscritto come presidente; il gruppo si chiama Società svizzera di psicologia pratica.

La difficoltà di stabilire contatti tra la Società di neurologia e quella psichiatrica, difficoltà che peraltro non è ignota neppure in altri campi, ha frapposto ostacoli così rilevanti alla fondazione di un gruppo nazionale svedese, avviata dal dottor Bjerre di Stoccolma, che fino a questo momento non è stato ancora possibile costituire alcuna Società.

Nei gruppi non tedeschi il lavoro è organizzato in maniera molto varia. A Copenaghen si tengono due o tre incontri l'anno con conferenze specialistiche.

Ad Amsterdam gli incontri sono quattro e a Zurigo si tengono sedute mensili di un gruppo di lavoro in cui al presente si sta trattando in maniera sistematica la psicologia dei sogni

L'ampia frammentazione in diverse scuole e la presenza di ancor più numerose teorie tra loro separate rendono auspicabile che in futuro si possa giungere a incentivare maggiormente la discussione nell'ambito di uno spirito di collaborazione tra i colleghi del ramo. In tal modo si potrebbero rimuovere certi fraintendimenti e chiarire molte questioni che, per mancanza di cooperazione, restano tuttora irrisolte.

Premessa del direttore (1935).

Dopo la pubblicazione di un numero scandinavo e di uno olandese è ora la volta di un numero svizzero. Poiché la Svizzera è un paese trilingue, non abbiamo esitato ad accogliere anche un contributo di parte francese (del professor Baudouin di Ginevra). Nel fascicolo compaiono anche due contributi in inglese i cui autori hanno, per motivi di studio, trascorso parecchi anni a Zurigo. Si tratta di H. G. Baynes di Londra, che è stato per parecchi anni mio assistente, e di Esther Harding di New York,

autrice dei ben noti volumi "La strada della donna" e "I misteri della donna". Sebbene l'inglese non rientri fra le tre lingue nazionali ufficiali, ne costituisce però in via ufficiosa la quarta, come dimostra tra l'altro il fatto che da anni ormai sono costretto a tenere a Zurigo anche lezioni in lingua inglese.

Il pericolo più insidioso che minaccia la psicologia è l'unilateralità e quindi l'ostinazione in un unico punto di vista. Per rendere giustizia ai fenomeni psichici occorre invece considerarli sotto una pluralità di aspetti. Allo stesso modo in cui esistono punti di vista legati alla psicologia di una razza, si danno anche punti di vista nazionali e possiamo perciò accogliere con favore, come un arricchimento della nostra esperienza, che ci riesca di ospitare anche contributi dello spirito neolatino o anglosassone.

I problemi della psicologia non vengono affatto semplificati se ci si concentra su un unico aspetto, escludendo tutti gli altri, dal momento che ogni singolo elemento si trova sempre sotto l'influsso decisivo dell'insieme globale, della totalità; anzi se ne può scoprire il significato reale soltanto collocandolo nell'insieme globale. Parrebbe quindi più importante stabilire i confini di questa totalità piuttosto che indagare minutamente il singolo processo psichico individuale, accettando premesse generali altrettanto inconse quanto erranee. A questo scopo ci occorre il "consensus gentium", che è in ogni caso la condizione basilare per mantenere in vita un'Associazione internazionale e il suo organo di stampa. Una delle peculiarità della civiltà svizzera è quella di farsi promotrice della collaborazione tra nazioni diverse, caratteristica che vorrei conferisse la sua impronta anche al numero svizzero della rivista.

11. IL SIGNIFICATO DELLA PSICOLOGIA PER I TEMPI MODERNI.

[Titolo originale: "Die Bedeutung der Psychologie fur die Gegenwart". Conferenza tenuta a Colonia e ad Essen nel febbraio 1933. Una versione ampliata fu pubblicata con il titolo "Uber Psychologie" in: Neue Schweizer Rundschau (Zurigo), vol. 1, N.N. 1 e 2, 21-28 e 98-106 (1933). Ulteriormente rielaborato, il testo apparve, con il titolo definitivo, in: "Wirklichkeit der Seele", «Psychologische Abhandlungen», vol. 4 (Rascher, Zurigo 1934); trad. it. "Realtà dell'anima" (Boringhieri, Torino 1963). Traduzione di Paolo Santarcangeli.]

Ho sempre provato un'estrema difficoltà a comunicare al mio pubblico, nella sfera della psicologia, cose comprensibili per tutti. Cominciai a imbattermi in questa difficoltà quando ero ancora medico alla Clinica psichiatrica. Ogni psichiatra deve infatti fare da sé la strabiliante scoperta che egli non è affatto competente a decidere sulla sanità mentale o sulle malattie delle persone, ma che l'egregio pubblico ne sa assai più di lui. L'ammalato non si arrampica sugli specchi, sa dov'è, riconosce i parenti, non ha mai dimenticato il proprio nome: dunque non è per nulla malato, ma solo un tantino triste, o un tantino esaltato; e il parere dello psichiatra, che egli soffra di questa o di quest'altra malattia, è completamente sbagliato.

Ma questa esperienza comune tocca già il campo della psicologia, dove la situazione è anche peggiore. Anzitutto, ognuno pensa di conoscere perfettamente la psicologia; e «psicologia» è sempre la sua psicologia; e soltanto "lui" la conosce; ma nello stesso tempo la sua psicologia è la psicologia in generale. Si suppone istintivamente che la propria

costituzione psichica sia al tempo stesso comune a tutti; che cioè tutti gli uomini siano essenzialmente fatti allo stesso modo, ossia come sé stessi. Il marito presuppone questa uguaglianza per la propria moglie, la moglie per il marito, i genitori per i figli, i figli per i genitori e via dicendo. E' come se ciascuno fosse informato - nel modo più diretto, intimo e competente - del proprio intimo, e come se la propria anima fosse anche un'anima universale, buona per tutti; cosicché non sarebbe difficile assumere i fatti propri come universalmente validi. E si rimane in genere profondamente sorpresi, turbati o addirittura spaventati, quando il conto non torna, quando cioè si scopre che l'altro è effettivamente "un altro". Le diversità psichiche non sono generalmente sentite come mere curiosità o come particolarmente attraenti, ma come qualcosa di penoso, di mal tollerabile o addirittura di intollerabile, di ingiusto e di riprovevole. Chi appare fatto in un modo manifestamente diverso dagli altri turba l'ordine naturale: il suo è un errore che va corretto al più presto, o una mancanza che ci si sente in dovere di punire.

Il bello è che vi sono anche importanti teorie psicologiche basate sul principio che l'anima umana sia sempre e dovunque la stessa e vada perciò interpretata, in ogni circostanza, dallo stesso angolo visuale. Né conta che la spaventosa monotonia postulata da tali teorie venga contraddetta dalla diversità individuale, la quale dà luogo a una variazione infinita nel campo psicologico. Trascurando del tutto questa circostanza, l'una di tali teorie spiega fondamentalmente l'intero mondo dei fenomeni psichici in base alla biologia dell'istinto sessuale, l'altra in base al parimenti noto istinto di potenza. Risultato del contrasto è che entrambe le dottrine si irrigidiscono nel loro principio e mostrano una chiara tendenza a porre sé stesse come unica fonte di salvezza. L'una dottrina nega l'altra, e ci si domanda invano quale delle due abbia veramente ragione; giacché, anche se i sostenitori delle due tesi cercano di ignorarsi a vicenda, ciò non può risolvere il contrasto. Ma la soluzione dell'enigma è

incredibilmente semplice: "entrambi hanno ragione", perlomeno in quanto - in libera applicazione del motto faustiano: «Tu somigli allo spirito che comprendi» - essi descrivono una psicologia che corrisponde alla propria psicologia.

Ma ritorniamo al fatto che in una mentalità ingenua fiorisce, per così dire inestirpabile, il pregiudizio che negli altri tutto sia come in lei stessa.

Certo si ammette in genere la varietà delle anime umane; ma si torna poi a dimenticare in pratica che l'altro è effettivamente un altro, che sente e pensa e vede e vuole le cose in modo diverso da noi stessi. Abbiamo ora veduto che vi sono anche teorie scientifiche fondate sul principio che una sola scarpa debba adattarsi a tutti i piedi. Ma anche a prescindere da questo divertente bisticcio domestico del mondo psicologico, vi sono molte altre dottrine politico-sociali che postulano l'uniformità, con assai più gravi conseguenze, scordando del tutto l'esistenza dell'anima singola.

Invece di irritarmi inutilmente contro tali forme di miopia intellettuale, mi sono meravigliato del fatto che esse esistano e ho cercato di analizzare le cause che ne possono essere rese responsabili. Questo interrogativo mi ha condotto a studiare la psicologia dei popoli primitivi. Ho sempre avuto la chiara impressione che il pregiudizio dell'uguaglianza sia in genere favorito da una mentalità ingenua e infantile. Effettivamente si riscontra che negli stadi primitivi dell'umanità un tale pregiudizio si riferisce non solo a tutti gli uomini, ma addirittura a tutti gli oggetti della natura: animali, piante, fiumi, montagne eccetera. Tutti quegli oggetti partecipano alla psicologia umana, e così perfino gli alberi e i sassi possono parlare. E come vi sono fra gli uomini alcuni che fanno evidentemente eccezione alla regola e sono perciò tenuti per maghi, streghe, capitribù e stregoni, così anche fra gli animali vi sono coyotemedici, uccellimedici, lupi mannari e così via. Siffatti titoli onorifici vengono perlopiù conferiti all'animale quando esso si comporta in un modo inabituale, introducendo così un elemento di disturbo nel

tacito presupposto dell'uniformità. E' chiaro che tale pregiudizio costituisce il potente residuo di una primitiva situazione spirituale basata fondamentalmente su un'insufficiente differenziazione della coscienza individuale. La coscienza individuale, o coscienza dell'io, è un tardo acquisto dell'evoluzione. La sua forma originaria è una mera "coscienza di gruppo", e anche questa è talora così poco sviluppata nei popoli primitivi ancor oggi esistenti, che queste tribù non si danno neppure un nome che le possa distinguere dalle altre; così, nell'Africa orientale, ho trovato una piccola tribù che si chiamava «la gente che c'è». Questa primitiva coscienza di gruppo continua a sopravvivere nella moderna "coscienza familiare"; e capita non di rado, di fronte a date famiglie, che dei singoli loro membri non si sappia dire altro se non che sono i Tal dei tali: cosa di cui gli stessi interessati paiono accontentarsi.

Tuttavia la coscienza di gruppo, in cui gli individui sono assolutamente intercambiabili, non rappresenta la fase più remota della coscienza, ma costituisce già una certa differenziazione; all'origine più profonda vi fu piuttosto "una specie di coscienza universale", con piena inconsapevolezza dei singoli soggetti: per cui in quello stadio si hanno soltanto "eventi", ma non "persone agenti".

Il nostro pregiudizio che quanto piace a me debba anche piacere agli altri è quindi un evidente residuo di quella originaria notte della coscienza, in cui non si percepiva alcuna distinzione tra l'«io» e il «tu», e in cui tutti pensavano, volevano e sentivano la medesima cosa. Ma quando accadeva che l'altro in realtà non la pensasse allo stesso modo, ne risultava un perturbamento. Nulla provoca più panico nei primitivi che l'inconsueto, tosto interpretato come pericolo e minaccia. Anche questa reazione primitiva è sopravvissuta in noi: com'è facile sentirsi offesi, ad esempio, quando qualcuno non partecipa alle nostre convinzioni! Restiamo male se qualcuno non trova bello ciò che noi apprezziamo come tale. Si perseguita colui che la pensa in modo diverso; si vuole costringere l'altro a mutare i suoi

convincimenti, si vogliono convertire i poveri pagani per salvarli dall'inferno che certamente li attende. E soprattutto si ha un folle terrore di rimanere soli con le proprie convinzioni.

Il tacito presupposto di un'uguaglianza psichica fra tutti gli uomini, così come oggi lo constatiamo, deriva dallo stato di incoscienza originaria dell'individuo. Nel mondo umano delle origini vi era, in luogo di una coscienza individuale, una specie di anima collettiva, da cui è sorta progressivamente, e solo nei più recenti stadi evolutivi, la coscienza singola. Ma condizione indispensabile perché sussista una coscienza individuale è la sua diversità dalle altre coscienze; sicché si potrebbe paragonare il processo di evoluzione psichica a un fuoco artificiale che si apre in un ventaglio di stelle variopinte.

La psicologia come scienza empirica è di nascita recentissima; non ha ancora cinquant'anni ed è quindi ancora in fasce. Il presupposto dell'uguaglianza, che ha prevalso finora, le ha impedito di svilupparsi prima. Da ciò si può giudicare quanto sia recente la differenziazione della coscienza. Essa si è appena faticosamente destata dal suo sonno originario per prendere, lentamente e con impaccio, consapevolezza della propria esistenza. E' perciò semplicemente follia ritenere di essere pervenuti a una sorta di vetta, giacché la nostra coscienza odierna è soltanto come un bambino che ha appena appreso a dire «io».

Riconoscere in quale straordinaria misura gli uomini differiscano tra di loro, è stata una delle maggiori esperienze della mia vita. Ora l'uguaglianza collettiva sarebbe semplicemente una gigantesca illusione, se non fosse invece il fatto originario, l'origine e la matrice di tutte le anime individuali. Ma tale uguaglianza continua anche ora a persistere, nonostante tutte le coscienze individuali, come "inconscio collettivo", simile al mare su cui la coscienza dell'io galleggia come una nave. Perciò nulla del mondo psichico primitivo è scomparso. Come il mare, insinuandosi fra i continenti, li lambisce e circonda quali isole, così l'incoscienza originaria

avvolge la nostra coscienza singola. Nella catastrofe della malattia mentale questo mare primordiale si rovescia con tempestosa violenza sull'isola appena formatasi e torna a inghiottirla. Nei disturbi nervosi perlomeno, gli argini vengono infranti e fertili contrade restano devastate dalle inondazioni. I nevrotici sono come gli abitanti delle coste, i più vicini al pericolo del mare. I cosiddetti individui normali abitano nell'interno del paese, su terreni alti e asciutti, presso pacifici laghi e fiumiciattoli innocui: nessuna marea può raggiungerli, e il mare è tanto lontano che si giunge perfino a negarne l'esistenza. Ci si può infatti identificare con il proprio Io in modo tale che scompaia tutto ciò che ci unisce all'umanità, e allora ci si erge gli uni contro gli altri. Ciò può bene accadere, dato che nessuno vuole esattamente ciò che vuole l'altro; e d'altra parte per l'egoismo primitivo vale il principio che «deve» sempre cedere "l'altro", mai "io".

La coscienza individuale è circondata dal mare minaccioso dell'inconscio, e solo "apparentemente" è stabile e dà affidamento; in realtà, essa è cosa ben fragile, posta su basi vacillanti; può bastare una forte emozione per turbarne profondamente l'equilibrio. Il linguaggio comune vi accenna con frasi di questo genere: uno «va fuori di sé» dalla rabbia; un altro era «completamente dimentico di sé»; non «lo si riconosceva più», era come «indemoniato»; si «esce dai gangheri»; vi sono cose che «fanno impazzire»; uno «non sa più quel che si fa» eccetera. Tutte queste frasi correnti mostrano con quanta facilità un'emozione possa perturbare la coscienza dell'Io. E tali perturbamenti, dovuti a stati emotivi, possono essere non soltanto acuti ma anche cronici, e provocare alterazioni stabili della coscienza. In seguito a scosse psichiche, intere zone del nostro essere possono sprofondare nuovamente nell'inconscio e scomparire per anni e decenni dalla scena della coscienza. Così ne possono derivare alterazioni stabili del carattere, e si ha ben ragione perciò nell'affermare che dopo un certo fatto uno «è diventato un altro». D'altronde, simili cose non accadono

soltanto agli individui tarati o ai nevrotici, ma anche ai cosiddetti individui normali. Tecnicamente le alterazioni determinate da scosse emotive si chiamano "fenomeni di scissione della personalità" o di "dissociazione". Nei conflitti psichici si manifestano appunto di queste fenditure, che minacciano di distruggere la sconnessa struttura della coscienza.

Anche chi abita la parte più interna del paese, il mondo dei normali, e ha dimenticato il mare, non vive sopra un territorio sicuro, ma su una fragile zolla, dove da un momento all'altro, scrosciando attraverso le fenditure dei continenti, il mare può irrompere. Il primitivo conosce bene questo pericolo, non solo per la vita della sua tribù, ma anche per la sua psicologia individuale: i "perils of the soul", i pericoli dell'anima, come vengono indicati in termini tecnici. Si tratta della cosiddetta "perdita dell'anima" e dell'"essere posseduti". Entrambi sono fenomeni di dissociazione. Nel primo caso, gli vien tolta un'anima, come egli dice; nel secondo, gliene viene immessa una, in maniera spiacevole. Certo fa uno strano effetto questo modo di esprimersi; eppure esso descrive abbastanza bene quei sintomi che noi indichiamo come fenomeni di dissociazione, o stati schizoidi, e che non sono necessariamente sintomi morbosi, ma possono verificarsi anche nell'ambito della normalità: quali mutamenti del sentimento generale di sé, quali irragionevoli sbalzi di umore, reazioni emotive imprevedibili, tristezze improvvise, spossatezze psichiche e così via. Persino i fenomeni schizoidi, corrispondenti all'«essere posseduto» dei primitivi, sono osservabili nel cosiddetto uomo normale. Anch'egli non è invulnerabile di fronte al demone della passione; anch'egli può essere posseduto da una passione amorosa, da un vizio, dallo spirito di parte, che scavano una fossa tra lui e il prossimo e producono una dolorosa scissione nella sua stessa anima.

Il primitivo sente la scissione dell'anima proprio al nostro modo, come qualcosa di sconveniente e morboso. Solo che noi lo chiamiamo conflitto, nervosismo, malattia mentale. Non a torto il racconto biblico della creazione ha collocato, al principio del

divenire psichico, una perfetta armonia delle piante, degli animali, dell'uomo e di Dio, nel simbolo del paradiso terrestre, spiegando come colpa fatale il primo sviluppo della coscienza («sarete come Dio: conoscitori del bene e del male»); giacché allo spirito primitivo deve apparire come una colpa lo spezzarsi della sacra, oscura, primordiale unità della coscienza universale. Essa è la luciferina ribellione del singolo contro l'Uno, è l'atto ostile del disarmonico contro l'armonico, è la separazione dalla fusione con il Tutto. Perciò risuona la maledizione: «Porrò ostilità fra te e la donna, fra il tuo seme e il seme di lei. Esso ti schiacerà la testa e tu insidierai il suo tallone» (2).

Pure l'acquisizione della coscienza fu il più squisito frutto dell'albero della vita; fu l'arma magica che diede all'uomo la vittoria sulla terra, e che noi speriamo possa dargli ancora la più grande vittoria sopra sé stesso.

L'umanità ha sperimentato infinite volte - nel singolo come nel suo insieme - che coscienza individuale significa divisione e inimicizia. E come il tempo della scissione è tempo di malattia per l'individuo, così lo è anche nella vita dei popoli. E' innegabile che anche la nostra epoca sia un tempo di scissione e di malattia. Le condizioni politiche e sociali, il disorientamento religioso e filosofico, l'arte moderna e la moderna psicologia costituiscono tutti sintomi concordanti. Se ne rende ben conto chi ha ancora un briciolo di umana responsabilità. E si deve onestamente riconoscere che in questo nostro mondo attuale le cose non vanno bene per nessuno e che anzi vanno sempre peggio. La parola «crisi» è anche un termine medico, che sta a indicare il grave stato culminante di una malattia.

Il germe della malattia della scissione è penetrato nell'anima dell'uomo con l'apparire della coscienza, massimo bene e al tempo stesso massimo male. Non è facile giudicare l'immediato presente in cui si vive; ma se risaliamo alla storia clinica delle malattie spirituali dell'umanità, ci imbattiamo in precedenti attacchi del male, che si lasciano valutare più agevolmente. Uno dei casi più gravi fu la malattia del mondo

romano nei primi secoli dopo Cristo: allora il fenomeno della dissociazione si manifestò con una totale disgregazione della situazione politico-sociale e delle opinioni filosofiche e religiose, con un deplorevole decadimento delle scienze e delle arti. Se noi cerchiamo di ridurre l'umanità di allora a un singolo uomo, ci si presenta una personalità altamente differenziata sotto ogni aspetto, che si è dapprima imposta al proprio ambiente con una straordinaria sicurezza di sé, ma che dopo il successo raggiunto si disperde in innumerevoli occupazioni e interessi, dimenticando la propria origine e tradizione e finendo anzi col perdere la memoria di sé, tanto che le sembra di essere or questo or quello, cadendo così in un fatale conflitto con se stessa. E il conflitto conduce infine a un tale stato di debolezza, che il mondo circostante, prima soggiogato, fa irruzione in modo devastante e porta a compimento il processo di distruzione.

Dopo parecchi decenni passati a investigare la natura della psiche mi sono formato, d'accordo con altri ricercatori in questo campo, il concetto che un fenomeno psichico non debba mai essere considerato da un solo punto di vista, ma anche da altri. Una provata esperienza insegna infatti che le cose hanno sempre almeno due aspetti, se non di più. La massima di Disraeli di considerare le cose inessenziali come non del tutto inessenziali, e quelle essenziali come non troppo essenziali, è un altro modo di formulare la stessa verità. E' una terza versione sarebbe l'ipotesi che ogni fenomeno psichico sia intimamente compensato dal suo opposto, sicché, come dice il proverbio: «gli estremi si toccano», oppure «non ogni male vien per nuocere».

Così la malattia della scissione di un dato mondo è al tempo stesso anche un processo salutare, o meglio il momento culminante di una gestazione, il travaglio del parto. Un'età di scissione come quella dell'impero romano è anche un'epoca di rinascita. Non per nulla datiamo la nostra era dal tempo di Cesare Augusto: cade infatti in esso la nascita di quella simbolica figura del Cristo, che dagli antichi cristiani era invocato come "pesce", ossia come signore dell'allora iniziato mese cosmico dei

Pesci, e che assurse a guida spirituale dei due millenni che seguirono (3). Egli è per così dire sorto dal mare - come Oannes, il mitico maestro di saggezza dei babilonesi - mentre incombevano le tenebre primordiali e ha portato a distruzione un'epoca del mondo. Egli ha detto infatti: «Non sono venuto a portare la pace, ma la spada.» (4). Ma ciò che porta separazione, genera unione. Perciò la sua dottrina è l'amore che unisce ogni cosa.

In grazia della nostra lontananza nel tempo, noi ci troviamo oggi nella condizione privilegiata di poter vedere con ogni chiarezza questo quadro storico; ma se fossimo vissuti in quei giorni saremmo probabilmente stati tra coloro che non capirono. Pochi e ignoti erano allora quelli che intendevano l'Evangelo, la lieta novella; e alla sua superficie il mondo era soltanto pieno di politica, di problemi economici e di sport. Gli ambienti filosofici e religiosi erano tutti occupati ad assimilare i tesori spirituali penetrati nel mondo romano dal vicino Oriente testé conquistato, e pochi badavano al granello di senape da cui doveva sorgere un grande albero.

L'antica filosofia cinese conosce due opposti principi cosmici, il chiaro "yang" e l'oscuro "yin", e dice che quando l'uno raggiunge l'apice della sua potenza, il principio opposto si ridesta in esso, come un germe. Si tratta ancora di un modo efficace per esprimere il principio psicologico della compensazione mediante l'opposto interno. Quando una civiltà raggiunge l'apogeo, presto o tardi sopraggiungerà l'epoca della scissione. La dispersione apparentemente insensata e disperata in una incoerente molteplicità caotica, tale da riempire di ripugnanza e disperazione, contiene però nel proprio oscuro seno il germe di nuova luce.

Ma torniamo per un attimo al nostro tentativo di tratteggiare la figura di un singolo individuo che corrisponda alla globalità dell'antico periodo di disgregazione. Abbiamo veduto come si generi la sua rovina psichica, come egli perda, in una fatale crisi di debolezza, il suo dominio sull'ambiente circostante

e come rimanga alla fine preda delle forze distruttive. Supponiamo ora che quest'uomo venga da me per consultarmi. Ecco la diagnosi che io gli farei: «Voi soffrite di strapazzo per troppo lavoro e per eccessiva estroversione. Nella molteplicità e nella complessità dei vostri impegni professionali, personali e umani, voi avete perduto la testa. Siete una specie di Ivar Kreuger (5), un tipico rappresentante del moderno spirito europeo. Egregio signore, voi dovete persuadervi che vi siete ridotto a mal partito. « Quest'ultima osservazione ha una particolare importanza pratica, giacché tutti i pazienti hanno la tendenza a perpetuare rovinosamente il loro genere di vita e a continuare a seguire i vecchi metodi che si sono già rivelati abbastanza dannosi, peggiorando in tal modo il loro stato. Ma non si può attendere, e il problema s'impone: «Che fare?»

Il nostro paziente è un uomo intelligente; egli ha già tentato tutti gli intrugli della medicina, quelli buoni e quelli cattivi, tutte le diete, tutti i consigli della gente assennata. Non ci rimane perciò che comportarci con lui come Till Eulenspiegel (6) il quale, contro ciò che comanda il cosiddetto buon senso, si rallegrava mentre saliva e si rattristava mentre scendeva. Ma sotto la sua veste di buffone egli nascondeva, come sappiamo, la sua saggezza, e ciò che lo allietava durante la salita era il pensiero della prossima discesa.

Buffoneria e saggezza vanno infatti pericolosamente d'accordo!

Noi dobbiamo indirizzare il nostro paziente là dove sussiste in lui l'Uno, il principio di ogni collegamento, là dove si compie quel parto creatore che «spezza la Madre» ed è la causa remota e profonda di ogni dissociazione di superficie. Una civiltà "non decade", ma "partorisce". In quei primi decenni della nostra era, un veggente avrebbe potuto esclamare con sicurezza incrollabile nel mezzo della metropoli romana dei politicanti e degli speculatori, delle follie cesaree e delle ebbrezze del circo: «E' già nato nell'oscurità, dietro questo insensato disordine, il germe di un'età novella, il seme di quell'albero che raccoglierà sotto la sua

ombra, con un solo pensiero, con una sola civiltà e con una sola lingua, tutti i popoli, dalla Tule più occidentale alla Polonia, dai monti del Settentrione alla Sicilia.» Giacché questa è la legge del divenire psichico.

Con ogni probabilità il mio paziente non crederà una parola di tutto ciò, o quanto meno vorrà sperimentarlo da sé. Ed è qui che incominciano le difficoltà, giacché il fattore di compensazione, il «nuovo», l'«altro», inizia sempre là dove meno si sospetterebbe e dove, da un punto di vista obiettivo, esso sarebbe meno plausibile.

Supponiamo ora che il nostro paziente non sia l'artificiale estratto di una intera civiltà, ma un uomo in carne e ossa dei nostri giorni, al quale sia capitata la sventura di essere un tipico rappresentante della moderna civiltà europea: noi vedremo che la nostra teoria della compensazione non gli dirà un bel nulla. Egli soffre in primo luogo di «saper già tutto», e non v'è più nulla per lui che non sia già stato in qualche modo esattamente classificato. Quanto alla sua anima, essa è essenzialmente una sua propria invenzione e un suo capriccio personale, ed è solo soggetta alla sua ragione; là dove le cose non stanno proprio così, e cioè quando gli si presentano sintomi psichici quali stati di angoscia, idee ossessive eccetera, si tratta allora di malattie clinicamente determinabili, con i loro bravi nomi scientifici assolutamente plausibili. Egli non riconosce più una realtà psichica, come esperienza elementare non riducibile, e non sa neppure di che cosa io stia parlando; sarà tuttavia convinto di capirlo bene lo stesso, e scriverà magari articoli e libri, per lamentarsi dello «psicologismo».

Questo tipo di mentalità, che si trincerava dietro le più impenetrabili barricate di libri, giornali, opinioni, istituzioni e attività professionali, è difficilmente accessibile: e tanto meno sarà accessibile a quel germe del nuovo, a quel principio di unificazione universale, che appare tanto piccolo e risibile, che dalla modestia preferirebbe eclissarsi del tutto. Dove possiamo dunque indirizzare il nostro paziente, per dargli almeno un

barlume, un presentimento di qualcosa d'altro che possa offrire una compensazione al suo solito mondo, che gli è sin troppo noto? Noi dobbiamo condurlo, talora con lunghi giri, in una zona oscura, risibilmente insignificante, irrilevante e inessenziale della sua psiche; e dobbiamo fare ciò seguendo una via che è stata abbandonata da tempo, riconosciuta come illusione, anzi sciocchezza. Quella zona non è altro che il fugace, effimero, grottesco prodotto della notte, il sogno, e la via è la "comprensione dei sogni".

Con indignazione faustiana il mio paziente esclama:

"Queste stregonerie assurde mi ripugnano.

E tu prometti che devo guarire

in mezzo a questa roba idiota?

Dovrà consigliarmi una vecchiaia?

...

Se di meglio non sai, povero me!" (7).

«Ma non avete già provato tante vie? Non dice Lei stesso che tutti i Suoi tentativi L'hanno riportato al punto di partenza, nella Babele nella Sua vita presente?» Allora gli chiederei: «Da dove vuol mai trarre quel nuovo punto di vista, se non si può incontrarlo in nessun luogo del Suo mondo?»

Qui Mefistofele mormora consentendo: «Largo alla strega, allora», e distorce così nel modo diabolico che gli è proprio l'antico «sacro mistero» che si è palesato, secondo il quale il sogno è visione interiore. Il sogno è la piccola porta occulta che conduce alla parte più nascosta e intima dell'anima, aperta sulla notte cosmica originaria che era già anima molto tempo prima che esistesse una coscienza dell'Io, e che sopravvivrà come anima a tutti i prodotti della coscienza dell'Io, giacché ogni coscienza dell'Io è isolata e conosce il singolo in quanto divide e distingue, e vede solo ciò che ha relazione con questo Io. La coscienza dell'Io consta di tante limitazioni, anche quando si estende sino alle più lontane nebulose stellari. La coscienza

divide: ma col sogno noi penetriamo nell'uomo più profondo, universale, vero ed eterno, ancora immerso in quelle tenebre della notte primitiva in cui egli era ancora tutto e tutto era in lui, nella natura priva di ogni differenziazione e spoglia di ogni egoità.

Da tale profondità, che riunifica ogni cosa, scaturisce il sogno, per quanto infantile, grottesco e amorale esso sia. La sua spregiudicatezza e la sua sincerità sono tali da far arrossire la nostra mendacità autobiografica. Non è quindi il caso di meravigliarci se nelle civiltà più antiche i sogni più impressionanti erano considerati messaggi divini. Fu riservato al nostro razionalismo spiegare il sogno con i «residui diurni», ossia con le briciole cadute nel mondo sotterraneo dalla tavola imbandita della nostra coscienza.

Quasi che questa oscura profondità non fosse che un sacco vuoto, in cui non ci fosse mai altro se non ciò che vi cade dall'alto. Perché si vuol dimenticare che tutto quanto vi è di notevole e di bello in tutto l'ambito della umana civiltà è nato da una felice ispirazione? Che cosa mai sarebbe dell'umanità se nessuno avesse più ispirazioni? Sarebbe molto più esatto dire che proprio la coscienza è un sacco che non contiene mai nulla di più di quanto vi è caduto! (8) Solo quando ci accade di non aver alcuna ispirazione, comprendiamo fino a qual punto noi ne dipendiamo. Ma il sogno non è che un'ispirazione di quell'oscura anima che tutto riunisce in sé. Non sarebbe dunque più naturale, quando ci siamo smarriti nelle infinite particolarità e suddivisioni del mondo superficiale, che bussassimo alle porte del sogno, per chiedergli quali visuali ci permetteranno meglio di riavvicinarci ai fatti fondamentali dell'essere umano?

Qui urtiamo però contro i pregiudizi più ostinati: i sogni sarebbero pura apparenza, non hanno alcuna realtà, mentono, sono semplici appagamenti di desideri; tanti mezzucci, questi, con i quali cerchiamo di esimerci dal prendere sul serio i sogni, cosa che non sarebbe affatto comoda. La "hybris" spirituale della coscienza preferisce a ogni costo l'isolamento, nonostante ciò

che vi è d'insopportabile in un tale stato; e ci si ostina perciò a negare realtà alla verità del sogno. Vi sono dei santi che fanno sogni assai licenziosi. Che ne sarebbe della loro santità, che li innalza ben al di sopra della plebaglia, se l'oscenità del sogno fosse una realtà effettiva? Tuttavia proprio i sogni più sgradevoli possono meglio accostarci a quell'umanità nelle cui vene scorre il nostro stesso sangue, trattenendoci nel modo più efficace dall'orgogliosa presunzione di esserci liberati dagli istinti. Anche se un intero mondo si sfasciasse, l'unità con la totalità dei recessi oscuri dell'anima non potrebbe mai andare in frantumi. E più si moltiplicano e s'allargano le scissioni alla superficie, più aumenta nel profondo la forza dell'Uno.

D'accordo, nessuno si rende conto, senza averlo sperimentato, come possa esservi nell'uomo al di là della coscienza una qualche attività psichica autonoma: un'attività che non si trova soltanto in me, ma contemporaneamente in tutti. Ma quando si confronta la psicologia dell'arte moderna con i dati della ricerca psicologica, e questi con la mitologia e la filosofia di altri popoli, si trovano prove irrefutabili dell'esistenza di questo fattore inconscio collettivo.

Tuttavia il nostro paziente è talmente abituato a considerare e a trattare la propria psiche come qualcosa di arbitrario, che egli mi obietterà di non essersi ancora accorto che vi sia una qualche oggettività nei suoi processi psichici. Essi sarebbero anzi quanto di più soggettivo si possa pensare. Al che io rispondo: «In tal caso Lei potrà fare scomparire quando vorrà i Suoi stati d'angoscia e le Sue idee ossessive. Non esisteranno più gli stati depressivi a cui va soggetto. Basta che pronunci la parola magica.»

Nella sua ingenuità moderna egli, naturalmente, non si è ancora accorto di essere posseduto dai suoi stati morbosi, come un qualsiasi ossesso dei più neri tempi del Medioevo. La differenza è irrilevante se una volta si diceva diavolo, ora si dice nevrosi: ma la cosa rimane la stessa e si tratta della stessa esperienza primitiva: un elemento psichico obiettivo, qualcosa di

estraneo e di incontrollabile, si insedia entro il nostro arbitrio. Ci capita come al proctofantasmista nel "Faust":

"E siete sempre qui! Ah no, è inaudito.
Sparite, su! C'è stato o no l'Illuminismo?
Diaboliche canaglie, se ne infischiano di regole.
Noi siamo colti; eppure ci sono spettri a Tegel" (9).

Se il paziente si sottomette a questa logica, si è già fatto un bel passo avanti. La via per sperimentare l'anima è aperta, ma non è ancora praticabile giacché un altro pregiudizio sta in agguato. Ammesso che si sperimenti una forma psichica sottraentesi al nostro arbitrio un cosiddetto psichismo obiettivo, esso resta qualcosa di puramente psicologico e quindi di inadeguato, di infido e di confuso.

E' incredibile come gli uomini si lascino prendere dalle parole. Essi pensano sempre che pronunciando un nome si fissi anche la cosa: come se si fosse fatto un vero torto al diavolo perché lo si è chiamato nevrosi! Anche quel comportamento fanciullesco è un residuo dei tempi passati, di quando si operava effettivamente con le parole magiche. Ciò che si cela dietro il diavolo o dietro la nevrosi non si cura del nome che gli vien dato. Noi non sappiamo affatto che cosa sia la psiche, e indichiamo l'inconscio con questo nome solo perché non abbiamo coscienza di quello che esso sia. Lo sappiamo così poco come il fisico sa che cos'è la materia. Vi sono in proposito solo teorie, cioè ipotesi e immagini; e per un certo periodo si suppone che esse vadano bene; poi, dopo una nuova scoperta, cade tutta la concezione; forse che per questo la materia resta lesa? o rimane forse con ciò sminuita in qualche modo la sua realtà?

Noi non sappiamo affatto che cosa si affronta con quello strano fattore di disturbo che denominiamo scientificamente "inconscio" o "psichismo obiettivo". Con una parvenza di legittimità lo si è precisato come istinto sessuale oppure come istinto di potenza; ma con ciò non si guadagna gran che per

afferrarne il senso. Tali istinti non sono evidentemente realtà ultime, ma limitazioni della comprensione, e allora che cosa c'è dietro di essi? Il campo è aperto a ogni interpretazione. Si può anche concepire l'inconscio come un'espressione dell'istinto vitale in genere, e porre la forza produttrice e conservatrice della vita in relazione col concetto bergsoniano dello «slancio vitale» o addirittura con quello della «durata creatrice». Un altro parallelo si può fare con la volontà schopenhaueriana. Conosco persone le quali sentono la forza estranea nella loro anima come qualcosa di divino, per il semplice fatto che per quella via sono giunti alla comprensione dell'esperienza religiosa.

Del resto ammetto volentieri, data la confusione della situazione spirituale moderna, di capire bene quale delusione il mio paziente o il mio pubblico possano provare per il paradossale rinvio al sogno quale fonte d'informazione. Non vi è niente di più naturale che un tale rinvio venga a tutta prima ritenuto del tutto ridicolo. Che cosa può fare il sogno, questo elemento tutto soggettivo, quasi un nonnulla, in un mondo così straripante di realtà prepotenti? Alle realtà si dovrebbero contrapporre solo altre realtà ugualmente tangibili, e non sogni soggettivi, il cui unico effetto sembra essere un cattivo sonno o un po' di malumore. Certo con i sogni non si fabbricano case, non si pagano le tasse, non si vincono battaglie e non si eliminano crisi mondiali. Perciò il mio paziente, e tutti gli altri con lui, vogliono propriamente sapere da me che cosa si debba fare per superare questa situazione insopportabile e domandano mezzi razionali, idonei alla situazione. Il guaio si è che tutti i mezzi apparentemente idonei si sono già rivelati inefficienti o si risolvono in fantasie di desiderio praticamente irrealizzabili. Tali mezzi sono però stati scelti in relazione alla situazione concreta. Supponiamo per esempio che un tale abbia portato la propria azienda in una situazione difficile. Egli penserà evidentemente a rimetterla in sesto, utilizzando tutti i mezzi con i quali si cerca in genere di sanare un'azienda ammalata. Che cosa accadrà però quando tutti quei mezzi saranno esauriti, e se, contro ogni

ragionevole aspettativa, essi faranno precipitare ancor più la situazione già di per sé spiacevole? In tal caso bisognerà evidentemente sospendere al più presto l'applicazione dei mezzi cosiddetti razionali.

Il mio paziente, e forse anche il tempo nostro, si trova in uno stato simile. Angosciosamente egli mi domanda: «Che cosa posso fare?» E io gli debbo rispondere: «Non lo so neppure io.» - «Ma allora non c'è salvezza?» Al che io rispondo: «L'umanità, nel corso della sua storia, si è trovata infinite volte in simili vie senza uscita, in cui nessuno sapeva dove sbattere il capo, giacché tutti cercavano di escogitare piani intelligenti, rimanendo nella medesima situazione. Nessuno aveva il coraggio di riconoscere che si era sbagliato strada. E poi, improvvisamente, in qualche modo le cose sono tornate a posto, cosicché la vecchia umanità, seppure diversa, continua a esistere.»

Quando si esamina la storia dell'umanità se ne vede solo l'aspetto più superficiale, anch'esso deformato nello specchio appannato della tradizione. Ciò che è accaduto veramente si sottrae all'indagine dello storico, giacché l'essenza dell'evento storico resta profondamente nascosta: essa è vissuta da ognuno senza che alcuno vi presti attenzione; è privatissima e soggettivissima vita ed esperienza psichica vissuta. Guerre, dinastie, rivolgimenti sociali, conquiste, religioni sono i sintomi più superficiali di un occulto atteggiamento psichico fondamentale del singolo, di cui esso stesso è inconsapevole e che non è perciò tramandato da alcuno storico; forse soltanto i fondatori delle religioni sanno dirci una parola essenziale. In ultima analisi i grandi eventi della storia sono profondamente insignificanti. Solo la vita soggettiva del singolo è essenziale. Soltanto essa fa la storia, soltanto in essa si attuano tutti i grandi mutamenti; e ogni avvenire e ogni storia del mondo nasce, come risultato di una gigantesca addizione, da queste nascoste fonti del singolo. Nella nostra vita più privata e soggettiva non subiamo soltanto il nostro tempo, ma ne siamo gli artefici. Il nostro tempo... siamo noi!

Quando io consiglio al mio paziente: «Faccia attenzione ai Suoi sogni», intendo dire: «Ritorni a quanto vi è di più soggettivo in Lei, alla fonte della Sua esistenza e del Suo essere, a quel punto in cui, senza che se ne renda conto,

Lei sta costruendo la storia universale. La Sua difficoltà apparentemente insolubile deve essere effettivamente tale, affinché Lei smetta di rovinarsi così e di escogitare rimedi della cui inefficacia è già convinto in partenza. I Suoi sogni sono l'espressione del Suo essere soggettivo, e possono perciò mostrarLe per quale falsa impostazione si è smarrito in questa via senza uscita.»

Effettivamente i sogni sono prodotti della psiche inconscia, spontanei, imparziali, indipendenti dall'arbitrio della coscienza. Essi sono natura pura, e perciò di verità naturale, non adulterata. Per questo sono massimamente idonei a riproporci un atteggiamento conforme alla sostanza dell'uomo, quando la nostra coscienza si sia troppo allontanata dalle proprie basi, cacciandosi in una situazione impossibile.

Occuparsi dei sogni significa acquisire conoscenza di sé. Ma non è di sé stessa che la coscienza dell'Io acquisisce conoscenza: essa assume i dati obiettivi del sogno come comunicazione o messaggio dell'unica anima inconscia dell'umanità.

Non ci si conosce in base all'Io ma al Sé, a quel Sé che ci pare estraneo e che invece è fondamentalmente nostro, che è lo stesso nostro ceppo da cui è sorto l'Io. Esso ci è estraneo perché, attraverso lo smarrimento della coscienza, ce ne siamo estraniati.

Anche se si riconosce il principio che il sogno non sia una costruzione volontaria, ma un naturale prodotto dell'attività psichica inconscia, non si ha il coraggio, di fronte a un sogno reale, di riconoscervi un messaggio di qualche importanza. L'interpretazione dei sogni sa di stregoneria, appartiene alla negromanzia condannata dalla Chiesa. Seppure noi, uomini del ventesimo secolo, abbiamo una mentalità più liberale a questo proposito, l'idea della interpretazione dei sogni si collega a

troppi pregiudizi storici perché si possa senz'altro familiarizzare con essa. Vi è intanto un metodo sicuro - si domanderà - per interpretare i sogni? Non potremo mica affidarci a una congettura qualunque! Io condivido pienamente questi dubbi, e sono anche convinto che non esista un metodo di interpretazione assolutamente fidato. Si ha una certezza assoluta nella interpretazione dei dati naturali solo entro limiti strettissimi, e cioè solo nei casi in cui non se ne ricava più di quanto vi si è messo dentro. La nostra spiegazione della natura comporta sempre dei rischi e i metodi sorgono soltanto molto tempo dopo che si è svolto il lavoro iniziale. Come si sa, Freud scrisse un libro sull'interpretazione dei sogni; ma vale per il suo tipo d'interpretazione quanto è stato detto or ora: dalle sue interpretazioni non si ricava nulla più di quanto, secondo la sua teoria, deve esserci nel sogno.

Questa concezione non è in alcun modo all'altezza dell'illimitata libertà della vita onirica; e perciò anziché chiarirne il significato lo rende più oscuro. Quando si tenga presente l'infinita varietà dei sogni, è del resto difficile pensare che si possa mai trovare un metodo, e cioè un procedimento tecnicamente fondato il quale conduca a un risultato infallibile. Ed è bene che non esista alcun metodo sicuro, giacché altrimenti il significato del sogno sarebbe già fissato a priori e perderebbe proprio quella virtù che lo rende psicologicamente tanto prezioso, la capacità cioè di offrire nuovi orizzonti.

La cosa migliore sarà di trattare il sogno come un oggetto del tutto ignoto: lo si esaminerà da tutti i lati, ci si familiarizzerà con esso, lo si porterà con sé, vi si farà sopra ogni sorta di fantasie e se ne parlerà con altre persone. I primitivi raccontano sempre, possibilmente in riunioni pubbliche, i sogni che più li impressionano, e quest'uso ci è testimoniato ancora nella tarda antichità: infatti, tutti i popoli antichi attribuivano grande importanza ai sogni. Quando ci si comporta in questo modo, si affacciano alla mente, in relazione al sogno, molteplici elementi i quali si avvicinano al significato del sogno. La determinazione

del significato è naturalmente un'operazione, se così si può dire, del tutto arbitraria; ed è qui, con l'interpretazione, che comincia il rischio. Secondo la propria esperienza, il proprio temperamento, il proprio gusto, si assegnano limiti maggiori o minori al significato. Qualcuno si accontenterà di poco, a qualche altro non basterà neppure il molto. Inoltre, il significato del sogno, e cioè la sua interpretazione, dipenderà in gran parte dall'intenzione di chi interpreta o dalla sua attesa o dal suo bisogno di spiegazione. Il significato, o l'interpretazione (10), si orienterà involontariamente secondo dati presupposti e dipenderà dalla scrupolosità e onestà del ricercatore, se egli trarrà un qualche profitto dall'interpretazione o se rimarrà invece ancor più impaniato nei suoi errori. Per ciò che si riferisce ai presupposti, si deve intanto ammettere senz'altro che il sogno non è una gratuita invenzione della coscienza, ma un fenomeno naturale, non intenzionale: e ciò anche se risultasse confermato che i sogni, nell'atto in cui si fanno coscienti, subiscono una qualche deformazione. Questa deformazione si attua comunque così rapidamente e automaticamente da essere appena avvertibile: noi dovremmo perciò considerarla semplicemente come appartenente alla stessa funzione naturale del sogno. Con altrettanta certezza si deve pure ammettere che i sogni provengono da tutto il nostro essere inconscio e che sono pertanto sintomi che ci permettono di giudicare della natura di esso. Se noi ci proponiamo quindi di indagare sulla nostra natura, i sogni ne costituiscono il mezzo più appropriato.

Nell'interpretare i sogni si deve evitare ogni preconcetto superstizioso; così anzitutto l'idea che le persone che appaiono nel sogno non siano altro che le stesse persone reali. Non bisogna invece mai scordare che, in genere e quasi senza eccezioni, si sogna di sé e da sé. (Per le eccezioni sussistono criteri ben definiti, ai quali non intendo accennare in questa sede.) Quando si riconosca tale verità ci si può facilmente trovare di fronte a problemi molto interessanti. Ricordo in proposito due casi assai istruttivi: un soggetto che aveva sognato

di un vagabondo ubriaco, che giaceva riverso in un fosso, e un altro che aveva sognato di una prostituta ubriaca, che si rotolava in un rigagnolo. Il primo era un teologo, l'altro una distinta signora dell'alta società. Entrambi si ribellarono spaventati, rifiutandosi di riconoscere che si sogna soltanto di sé stessi. Io diedi loro il benevolo consiglio di dedicare un po' più di tempo alla conoscenza di loro stessi e di considerare diligentemente e con raccoglimento in che cosa e fino a quale punto essi fossero migliori del fratello ubriaco nel fosso e della sorella prostituta nel rigagnolo. Talvolta è con cannonate di questo genere che inizia il sottile processo dell'autoconoscenza. L'«altro» di cui si sogna non è il nostro amico o il nostro vicino, ma l'«altro» in noi, quello di cui noi preferiamo dire: «O Signore! ti ringrazio di non essere come costui.» Certo il sogno, figlio della natura, non ha intenzioni moraleggianti: esso illustra soltanto il noto principio secondo cui non si può fare il passo più lungo della gamba.

Tenuto conto del fatto che nell'inconscio abbonda sempre tutto ciò che manca invece alla coscienza, ossia che esso ha una funzione compensatrice rispetto a quest'ultima, si possono già trarre dal sogno conclusioni, purché il sogno stesso non provenga da strati psichici troppo profondi. In quest'ultimo caso, il sogno contiene solitamente quelli che si possono chiamare "motivi mitologici", ossia complessi di rappresentazioni o immagini corrispondenti a quelli che si riscontrano nella mitologia del proprio o di altri popoli. Il sogno racchiude allora un senso "collettivo", ossia un senso genericamente umano.

Non contrasta con ciò l'osservazione fatta più sopra che si sogna soltanto di sé e da sé. Noi non siamo infatti, quali soggetti o individui unici della nostra specie, ma simili agli altri uomini. Un sogno con significato collettivo vale anzitutto per lo stesso sognatore; ma è nel contempo espressione del fatto che il suo problema momentaneo è anche un problema di altri uomini. Le precisazioni di questo genere sono spesso di grande importanza pratica, poiché vi sono moltissimi individui, interiormente isolati rispetto agli altri uomini, che si lasciano dominare dall'idea che

gli altri non abbiano i loro stessi problemi. Oppure si tratta di persone eccessivamente modeste, che nel loro sentimento radicato di non valere nulla hanno tenuto troppo nascosta la loro aspirazione a un'attività collettiva. Inoltre tutti i problemi del singolo si collegano in qualche modo al problema dell'epoca, per cui ogni difficoltà soggettiva può essere considerata dal punto di vista della situazione complessiva dell'umanità. Praticamente ciò è lecito tuttavia solo nel caso in cui il sogno si valga effettivamente di una simbologia mitologica, ossia collettiva.

I primitivi indicano come «grandi» i sogni di questo genere. I primitivi dell'Africa orientale, che io ho potuto osservare, suppongono che i «grandi» sogni siano riservati ai «grandi» uomini, ossia agli stregoni e ai capitribù.

Ciò potrà essere vero in uno stadio primitivo. Da noi sogni siffatti si producono anche in uomini comuni, specie quando essi si trovano in uno stato di gravi angustie spirituali. E' chiaro senza dubbio che per raggiungere la meta, nel trattare i cosiddetti grandi sogni, non basta andare intuitivamente a lume di naso: sono necessarie conoscenze più ampie che solo lo specialista può possedere. Ma sta anche il fatto che con le sole conoscenze nessun sogno può venire interpretato. Tali conoscenze non debbono essere infatti un inerte materiale mnemonico, ma debbono possedere, in colui che le applica, la qualità dell'esperienza. Che significato hanno ad esempio le conoscenze filosofiche per la mente di un uomo che non sia anche filosofo nel suo animo? Chi vuole interpretare un sogno dev'essere più o meno all'altezza del sogno, giacché egli non potrà assolutamente vedere nulla più di quanto è lui stesso.

L'arte di interpretare i sogni non si può apprendere dai libri. I metodi e le regole valgono soltanto quando si sa farne a meno. Chi può può e chi capisce capisce. Nessuno che non conosca sé stesso può conoscere l'altro. E in ognuno di noi vi è un altro, che noi non conosciamo e che ci parla attraverso il sogno, comunicandoci come "egli" ci veda diversamente da come

ci vediamo "noi". Per questo motivo, se ci troviamo in una condizione difficile e senza uscita, l'estraneo, l'altro, può talora fornirci una luce, che sarà meglio in grado di modificare radicalmente il nostro atteggiamento, quello in ispecie che ci ha condotti in quella difficile situazione.

Quanto più ho cercato nel corso degli anni di approfondire questo problema, tanto più si è accentuata in me l'impressione della patologica unilateralità dell'educazione moderna. E' certamente giusto aprire gli occhi e gli orecchi dei giovani di fronte alla vastità del mondo, ma pensare che con ciò i giovani siano veramente preparati alla vita, è una follia inaudita. Una tale educazione arriva a rendere possibile un adattamento esteriore al mondo reale; ma nessuno pensa all'adattamento al Sé, ai poteri della psiche, la quale è immensamente superiore a quanto di più potente esista nel mondo. Eppure vi è ancora un sistema educativo, derivato in parte dall'Evo antico, in parte dal primo Medioevo: intendo la Chiesa cristiana. Ma non si può certo negare che il cristianesimo nel corso dei due ultimi secoli ha perduto, come il confucianesimo e il buddhismo in Cina, gran parte della sua efficacia educativa. Non ne ha colpa la cattiveria degli uomini, ma la progressiva e generale trasformazione spirituale, di cui il primo sintomo è stata da noi proprio la Riforma. Con essa fu scossa l'autorità educativa e si è dato inizio al processo che doveva minare il principio di autorità. Ne derivò inevitabilmente l'accentuarsi dell'importanza dell'individuo, di cui sono massima espressione i moderni ideali di umanità, di benessere sociale, di democratica uguaglianza dei diritti. Ma l'accentuata tendenza individualistica dell'ultima nostra fase evolutiva ha determinato a sua volta l'inizio di "un ritorno compensatorio all'uomo collettivo", la cui autorità è per ora costituita dal peso della massa. Nessuna meraviglia quindi se oggi incombe quasi un senso di catastrofe, come se si fosse messa in moto una valanga che nessuno è in grado di arrestare. L'uomo collettivo minaccia di soffocare l'individuo, quel singolo al cui senso di responsabilità si deve in definitiva ogni

realizzazione umana. La massa come tale è sempre anonima e irresponsabile, e i cosiddetti condottieri non sono che i sintomi inevitabili di un movimento di massa. I veri condottieri dell'umanità sono coloro che meditano su sé stessi, e alleggeriscono almeno del proprio peso il peso della massa, poiché si tengono coscientemente lontani dalla cieca naturalità della massa turbolenta.

Ma chi può sottrarsi a quella forza di attrazione che sopraffà ogni cosa quando l'uno si aggrappa all'altro e lo trascina con sé? Unicamente colui che non vive soltanto nel mondo esterno, ma anche in quello interiore.

Piccola e nascosta è la porta che si apre verso l'interno; innumerevoli i pregiudizi, i presupposti, le opinioni, i timori che ne vietano l'accesso. Si vuol sentir parlare di grandi programmi politici ed economici; ossia proprio di quelle cose che hanno sempre condotto i popoli a impantanarsi; ed ecco che uno viene a parlare di porte nascoste, di sogni e di mondo interiore. Tutto ciò è ridicolo: che cosa crede di ottenere questo nebuloso idealismo di fronte a un gigantesco programma economico, di fronte ai cosiddetti problemi della realtà?

Ma io non parlo alle nazioni; io mi rivolgo solo a pochi singoli uomini, per i quali vale come verità certa che le realtà del nostro mondo civile non cadono dal cielo, ma sono in ultima analisi opera di noi uomini singoli. Se le grandi cose vanno male, è solo perché i singoli vanno male, perché io stesso vado male. Perciò, per essere ragionevole, dovrò cominciare col giudicare me stesso. E poiché l'autorità non mi dice più nulla, io ho bisogno di una conoscenza delle più specifiche e intime radici del mio essere soggettivo, per poter porre le mie basi sui fatti eterni dell'anima umana.

Se ho parlato soprattutto del sogno, l'ho fatto soltanto perché volevo accennare a uno dei punti di partenza più semplici e noti dell'esperienza interiore. Oltre al sogno ve ne sono però molti altri, ai quali non posso qui accennare. Scavando nelle profondità della psiche, si rinvergono molte cose di cui alla

superficie forse si sognava soltanto. Non deve quindi stupire se talora viene scoperta anche quella che è la più forte e primitiva fra le attività spirituali, ossia quella religiosa! Nell'uomo moderno essa è repressa e sepolta ancor più che la sessualità e l'adattamento sociale. Conosco perciò persone per le quali l'incontro interiore con una forza estranea rappresenta un'esperienza alla quale danno il nome di «Dio». Anche «Dio», considerato in questo senso, è una "teoria", una forma di rappresentazione, un'immagine che lo spirito umano si costruisce nella sua limitatezza, per esprimere un'esperienza impensabile e ineffabile. L'esperienza è l'unica realtà che non si possa annullare con le discussioni, laddove le immagini possono venir insudiciate e distrutte.

Nomi e parole sono poveri involucri, eppure conservano un qualche valore indicativo per la natura dell'esperienza. Quando al diavolo si dà il nome di nevrosi, ciò prova che quell'esperienza demoniaca è oggi sentita come una "malattia": e ciò è caratteristico dell'epoca nostra. Se la si chiama «rimozione della sessualità», o «impulso di autoaffermazione», ciò indica che essa turba profondamente quegli istinti fondamentali. Se la si chiama Dio, ciò indica che si vuole esprimerne il profondo valore universale, perché si è appunto sperimentato un tale valore. A considerare le cose spassionatamente, l'ultima denominazione, con il suo riferimento allo sfondo inconoscibile, è la più prudente e insieme la più modesta, poiché lascia il più ampio spazio all'esperienza vissuta e non la costringe entro i limiti angusti di schemi concettuali; a meno che a qualcuno venga l'idea di sapere esattamente che cosa sia Dio.

Ma comunque si voglia designare ciò che sta in fondo alla psiche, certo è che esso esercita un'influenza inaudita sull'essere e sulla natura della coscienza: e tanto maggiore è tale influenza quanto meno ne siamo coscienti. E' difficile che il profano riesca a rendersi conto di come egli, nelle sue tendenze, nei suoi stati d'animo, nelle sue decisioni, sia soggetto all'influenza di questi oscuri fatti della psiche, e quanto queste energie che forgiavano il

nostro destino possano di volta in volta essere pericolose o provvidenziali. La nostra coscienza «di testa» è un attore che ha dimenticato di stare recitando una parte. Ma quando lo spettacolo è terminato, l'attore deve essere in grado di ricordare la sua realtà soggettiva: non può continuare a vivere come Giulio Cesare o come Otello, ma deve riprendere la personalità sua propria, che una momentanea illusione della coscienza gli aveva reso estranea. Egli deve rendersi conto che è stato soltanto un personaggio sul palcoscenico, che stava recitando un dramma di Shakespeare, che esistono un regista e un direttore di teatro, i quali hanno da dire prima o poi cose essenziali intorno alla sua recitazione.

12. SITUAZIONE ATTUALE DELLA PSICOTERAPIA

[Titolo originale: "Zut gegenwartigen Lage der Psychotherapie". Pubblicato in: Zentralblatt fur Psychotherapie und ihre Grenzgebiete (Lipsia), vol. 7, N. 1, 116 (1934). Traduzione di Maria Anna Massimello.]

In tempi passati, quando le sue premesse erano più ingenua, la psicoterapia veniva considerata come una "tecnica" che poteva essere impiegata praticamente da chiunque l'avesse appresa in modo mnemonico. Nei trattati e nei manuali di medicina si poteva leggere la famigerata frase: «...sarà inoltre indicato l'impiego di massaggi, bagni freddi, soggiorni montani e di una psicoterapia». In che cosa poi consistesse questa «psicoterapia» non veniva, per prudenza, mai specificato in dettaglio. Certo, finché la psicoterapia consisteva nell'ipnotismo, nella suggestione, nella persuasione, nella "rééducation de la volonté", nel coueismo (1) e in altri procedimenti di questo genere, chiunque poteva imparare meccanicamente l'arte e sputar sentenze a proposito e a sproposito. E' notorio che il pubblico medico - ivi inclusi gli psichiatri e i neurologi -, per poter apprendere, necessita di un notevole periodo di incubazione. E così successe che, quando ormai la psicoterapia si era già da lungo tempo trasformata in psicologia e l'arte terapeutica aveva cessato già da molti anni di essere una semplice tecnica, continuava pur sempre a perdurare l'illusione che il trattamento psichico equivallesse a questa o a quella procedura tecnica; e sarebbe decisamente troppo ottimista e non terrebbe conto della realtà dei fatti chi sostenesse che questa illusione sia ormai venuta a cadere, perlomeno tra le file degli psicoterapeuti. L'unico fatto nuovo che si sia verificato a questo

riguardo è che, di tanto in tanto, qualche voce si leva a mettere in dubbio il tecnicismo dell'evento psicoterapeutico e ad esprimere l'intento di toglierlo da un ambito così segnatamente privo di spiritualità com'è quello di un semplice «procedimento tecnico», per innalzarlo invece al piano della dialettica psicologica e filosofica, per elevarlo cioè a un confronto tra due sfere psichiche, vale a dire tra due esseri umani che si pongono l'uno di fronte all'altro nella loro totalità.

Questi dubbi e questi intenti non sono stati pescati dal vuoto delle idee eterne e non sono frutto delle elucubrazioni di una mente troppo appesantita da ragionamenti filosofici, ma scaturiscono, al contrario, dalla profonda impressione che l'attuale disorientamento, più che penoso, che regna tra i vari punti di vista psicologici e terapeutici, può fare anche a chi non vi sia direttamente implicato. Basterà dare un'occhiata alla caotica profusione dei testi di psicoterapia per trovare conferma di questo fatto. Non solo esistono diverse scuole che, fino ai tempi più recenti, hanno quasi ansiosamente evitato ogni serio confronto reciproco, ma anche gruppi (le cosiddette Società) che si chiudono a guscio contro gli «infedeli», senza contare gli innumerevoli «cani sciolti» i quali menano non poco vanto dall'essere per intanto gli unici membri della loro Chiesa, che ritengono sia la sola capace di portare alla salvezza, per usare una nota espressione di Coleridge. Non v'è dubbio che questo stato di cose sia un segno inequivocabile di vitalità e che sia indice dell'ampio fermento di problemi che animano il campo dell'esperienza psicoterapeutica. Ma questa situazione è ben lungi dall'essere soddisfacente; è anche difficile conciliarla con la dignità della scienza, dato che ogni dogmatismo bigotto e ogni suscettibilità personale impediscono il dibattito, così necessario invece al progresso di ogni scienza.

Che cosa potrebbe dimostrare che la psicoterapia non sia null'altro che una «tecnica» meglio della effettiva molteplicità delle tecniche, dei punti di vista, delle «psicologie» e delle premesse filosofiche (o della loro assenza)?

Ma questa stessa molteplicità e contraddittorietà non bastano forse a convincere che si tratta di ben più che di una semplice «tecnica»? Una tecnica può alla fin fine essere modificata e sostenuta da ogni sorta di ricette e di stratagemmi, e chiunque non potrà non salutare con piacere ogni cambiamento in meglio. Invece, lungi dall'assumere questo atteggiamento, troppi terapeuti si trincerano dietro precetti, cui attribuiscono l'intoccabile aureola del dogma. Si pretende ogni volta che si tratti dell'ultima verità scientifica, ma si è sempre osservato -tranne che nei tempi bui della storia - che una verità scientifica non ha alcun bisogno di assurgere al rango di dogma. La verità può reggersi da sola, solo le "opinioni" che non stanno in piedi necessitano, come supporto, di essere fatte passare per dogmi. Il fanatismo è l'immane compagno del dubbio.

Quale lezione ci proviene da questi segnali così caratteristici e sempre veramente notevoli per la storia di una scienza? Al di là di ogni dubbio essi ci additano il fatto incontrovertibile che la psicoterapia ha già da lungo tempo superato lo stadio di pura e semplice tecnica e si è già inoltrata nel campo delle opinioni. Se è facile trovarsi d'accordo a proposito di una tecnica, sulle opinioni è molto difficile concordare, e questo spiega la veemenza del dibattito - purché ci sia - oppure il silenzio ugualmente eloquente!

Per troppo tempo si è creduto che la psicoterapia si potesse praticare seguendo una «tecnica», come se fosse un formulario da compilare, un metodo di calcolo o un procedimento di colorazione. Il medico generico potrà pure applicare ogni possibile tecnica che gli offre la scienza medica, a prescindere dall'opinione personale che si è fatto sul paziente, dalle proprie teorie psicologiche e perfino dai propri presupposti filosofici o religiosi. La psicoterapia non può, invece, essere applicata in questo modo. "Che lo voglia o meno, il medico è presente con tutte le sue premesse", esattamente come il paziente. E' persino in gran parte indifferente quale tecnica egli impieghi, perché non è importante tanto la «tecnica» quanto in primo luogo la

personalità che applica quel certo metodo. L'oggetto a cui il metodo viene applicato non è né un inerte preparato anatomico, né un ascesso, né una sostanza chimica, ma "la totalità di una personalità che soffre". L'oggetto della terapia non è la nevrosi, bensì colui che ha una nevrosi. Da molto tempo è risaputo, per esempio, che una nevrosi cardiaca non ha origine nel muscolo cardiaco, come sosteneva la vecchia mitologia medica, ma dalla psiche di chi ne è affetto E non trae neppure origine da qualche oscuro angolino dell'inconscio, come molti psicoterapeuti si sforzano ancor oggi di credere, bensì dalla vita e dalle esperienze accumulate per anni e per decenni di un individuo preso nella sua globalità; e infine non scaturisce esclusivamente dalla sua vita individuale, ma dalle esperienze compiute all'interno della famiglia o addirittura del gruppo sociale.

Nella nevrosi il medico non si trova di fronte a un campo di patologia ben delimitato, ma a una persona malata, che non si è ammalata in un particolare meccanismo della sua psiche e che non presenta un focolaio isolato di malattia, ma che soffre nell'intera sua personalità. Con questo la «tecnica» non può misurarsi. La personalità del malato richiede l'impiego delle risorse dell'intera personalità del medico e non il ricorso a stratagemmi tecnici.

Per questo motivo ho espresso già da molto tempo l'esigenza che il medico debba essere lui stesso analizzato. Anche Freud ha fatto propria questa esigenza, evidentemente perché non poté sottrarsi alla convinzione che è la persona stessa del medico a farsi incontro al malato e non una semplice tecnica. E' certo un lodevole atteggiamento quello del medico che cerca di essere il più possibile obiettivo e impersonale e si sforza di non intromettersi nella psicologia del suo paziente con un eccessivo zelo salvifico, ma ogni forma di artificiosità in questo rapporto ha pur sempre spiacevoli conseguenze. Egli non potrà impunemente oltrepassare i limiti della sua naturalezza, altrimenti offrirebbe proprio un cattivo esempio al suo paziente, il quale non si è di certo ammalato per un eccesso di

naturalità. Inoltre si sottovaluterebbero pericolosamente i pazienti se li reputasse tutti quanti insieme così stupidi da non accorgersi dell'artificiosità del loro dottore, dei suoi giochetti di prestigio e delle sue misure difensive. Non è neppure concepibile che il medico si proponga di sostenere tutto il naturale funzionamento psichico del paziente, mantenendolo però in un unico punto, quello cruciale, ossia quello che riguarda il rapporto con il medico stesso, il più possibile nell'ombra e tenendo così il paziente in una forma di dipendenza, vale a dire di «traslazione», senza speranza. Una cosa del genere potrebbe farla soltanto un medico che non sia mai stato neppure vagamente analizzato e a cui stia a cuore anzitutto il proprio prestigio personale, invece che il bene del malato.

Dato che la personalità e l'atteggiamento del medico sono di decisiva importanza per la terapia - per quanto il singolo terapeuta possa tener conto o meno di questa circostanza - anche l'opinione personale del medico s'impone, nella storia della psicoterapia, con un'evidenza così spropositata da causare scissioni apparentemente insanabili. Freud si fonda, con fanatismo unilaterale, sulla sessualità, sull'avidità di desiderio, in una parola: sul «principio di piacere». Tutto verte intorno alla questione se si possa o meno agire come si desidera. «Rimozione», «sublimazione», «regressione», «narcisismo», «incesto», «soddisfacimento di desiderio» eccetera sono tutti concetti e idee che si riferiscono al dramma del «principio di piacere». Parrebbe quasi che in questa teoria l'avidità del desiderio insita nella natura umana assurga a cardine della sua psicologia.

Anche Adler ha attinto al profondo pozzo dell'avidità del desiderio umano, traendone l'«impulso di autoaffermazione». Anch'egli fa di questa tendenza della natura umana un principio cardine della sua psicologia, dando prova della medesima unilateralità che si deve rimproverare anche a Freud.

Non v'è dubbio che un cospicuo numero di casi di nevrosi si possa spiegare in base al principio dell'avidità del desiderio, vale

a dire nella misura in cui la loro psicologia è nevrotica. Si può spiegare il medesimo caso clinico valendosi sia delle tesi freudiane che di quelle adleriane, ed entrambe le spiegazioni non mancherebbero di forza persuasiva. L'una anzi completa l'altra, il che, pur essendo di per sé un'ottima cosa, dimostra al tempo stesso che nessuna di queste due spiegazioni può avanzare la pretesa di validità assoluta. Entrambe sono relative, punti di vista di puro valore euristico, ma in quanto tali inservibili ai fini di una teoria generale. Bisogna riconoscere perlomeno che esse riguardano componenti essenziali della psiche. La teoria della rimozione si fonda su certi fatti psichici che si possono incontrare ovunque, allo stesso modo dell'impulso di autoaffermazione o della volontà di potenza. E' chiaro che ogni individuo vorrebbe, se possibile, godere di ogni cosa e al tempo stesso essere un gradino «più su», ed è ugualmente chiaro che, finché mantiene in generale un tale atteggiamento primitivo, ingenuo e infantile, non mancherà di incappare in una nevrosi, non appena compia il tentativo di adattarsi al proprio ambiente. Questa condizione è infatti veramente indispensabile, perché nasca una nevrosi, altrimenti si ha solo una "moral insanity" o una «sublime idiozia».

Se dunque, perché insorga una nevrosi sono necessarie perlomeno due condizioni, anche nell'etiologia devono dunque esser implicate entrambe le condizioni. Va quindi escluso che possa aver valore causale soltanto l'atteggiamento infantile e non la volontà di adattamento. Quest'ultima non solo può essere un fattore etiologico, ma anzi lo è sempre. Freud e Adler spiegano essenzialmente la nevrosi dalla sola angolatura infantile, ma una spiegazione più esauriente dovrebbe invece prendere in considerazione anche la volontà di adattamento: non sempre è sufficiente un eccesso di infantilismo, perché la nevrosi può anche essere dovuta a un eccesso di adattamento. Quest'ultimo fatto non va inteso necessariamente come una semplice rimozione dell'elemento infantile o come una «formazione sostitutiva», ma si dovrebbe anche rovesciare la frase e

interpretare l'elemento infantile come una rimozione dell'adattamento, definendolo a sua volta come una «formazione sostitutiva». Né l'impostazione freudiana, né quella adleriana potrebbe accogliere con favore questo capovolgimento, che è logicamente inevitabile quando si prenda in considerazione la rilevanza etiologica della volontà di adattamento. Ma non se ne può fare a meno: perfino Freud ha bisogno di supporre la presenza di un fattore che operi la rimozione, che impedisca il soddisfacimento dei desideri, che susciti angoscia e così via. Ad Adler invece è necessario ipotizzare un fattore che operi una repressione. Se non si oppone un fattore etiologico di uguale rilevanza, tutta l'infantile avidità del desiderio diviene inconsistente.

Quando si sia dunque scoperto che ogni nevrotico soffre di un'infantile avidità del desiderio, occorre ancora domandarsi di quale tenore sia la sua volontà di adattamento, perché è possibile che egli sviluppi la sua avidità infantile come semplice «formazione sostitutiva». In tal caso l'avidità del desiderio sarebbe puramente sintomatica, quindi non genuina e un'interpretazione che si limitasse a prendere le mosse dall'angolatura infantile sarebbe assolutamente inadeguata, o meglio, farebbe prendere una cantonata imperdonabile. Tali errori sono purtroppo molto frequenti qualora l'attenzione del medico sia focalizzata esclusivamente sull'elemento infantile. Al paziente viene allora "eo ipso" appioppata una diagnosi di inferiorità.

Il «fattore infantile» non è però univoco. Anzitutto può essere genuino o meramente sintomatico e in secondo luogo essere un semplice residuo, oppure ancora allo stato embrionale. C'è infatti una differenza enorme tra un aspetto che è rimasto infantile e un altro che è ancora in gestazione. Entrambi possono presentare una forma infantile o embrionale, e spesso, o addirittura di regola, è impossibile riconoscere al primo sguardo se si tratti di un frammento di vita infantile che disgraziatamente perdura ancora, oppure di un importante

spunto creativo. Soltanto uno stolto potrebbe farsi beffe di queste possibilità, uno stolto che non sappia che il futuro è ancora più importante del passato. Per quest'ultimo motivo sarebbe persino opportuno esaminare tali fantasie di «perversione infantile» dal lato del loro contenuto creativo, piuttosto che ripercorrerne le orme sin nella culla, e sarebbe meglio intendere ogni nevrosi come un tentativo di adattamento piuttosto che come un mancato, o in qualche misura distorto, soddisfacimento infantile di desiderio.

La teoria infantile presenta tuttavia un vantaggio da non sottovalutare, il fatto che cioè il medico è sempre un gradino «più su», in quanto rappresentante del punto di vista «sano», superiore, mentre il paziente gli sta di fronte come una vittima di soddisfacimenti inconsci relativi a desideri di perversione infantile. Ciò dà al medico anche la possibilità di riuscire meglio a sottrarsi al confronto personale con la personalità del suo paziente e a rifugiarsi dietro una tecnica.

Non è difficile scorgere quante tendenze coscienti e inconscie vengano in aiuto di tale atteggiamento e perché una «teoria infantile» venga a priori accolta con favore dal medico, anche se sul piano umano egli sarebbe ben disposto a riconoscere la personalità del suo paziente. L'enorme influsso esercitato dalle idee freudiane non deriva soltanto dal fatto che esse possano o meno corrispondere a fenomeni reali, bensì in buona parte anche dal fatto che offrono una facile opportunità di porre l'«altro» al posto più vulnerabile, di sottovalutarlo e di procurarsi una superiorità a buon mercato. Com'è liberante, per esempio, poter dire in un punto difficile: «Non si tratta di null'altro che di resistenze», oppure poter fare a meno di prendere sul serio gli argomenti dell'interlocutore, perché li si può spiegare con gran facilità (e falsamente) in modo «simbolico», "nota bene" senza però neppure domandargli se questa spiegazione trovi o meno riscontro nella sua psicologia.

C'è anche un cospicuo numero di malati, i quali, sia pur con qualche querimonia, dimostrano in fondo una grande

disponibilità ad accogliere la «teoria infantile», perché li alletta la possibilità, che vi vedono racchiusa, di liquidare l'elemento «infantile», di disturbo, come un «null'altro che...» E in molti casi la teoria infantile costituisce una deviazione oltremodo gradita, che consente di scantonare da un problema spiacevolmente grave per rifugiarsi nei Campi Elisi dell'infanzia, che vengono invocati quali fattori etiologici, dove apparentemente si riesce a capire perché non si vale nulla nel presente e che ne sono responsabili per gran parte genitori ed educazione.

D'altra parte è pur vero che non esiste nessuna teoria di cui non si possa approfittare per trarne vantaggi illeciti; l'importante è allora osservare a quale riguardo venga compiuto l'abuso e in che modo esso venga facilitato.

Queste determinazioni dipendono in gran parte dal medico, il quale deve prendere molto sul serio il suo paziente, per poter notare se si trovi o meno in presenza di un cattivo uso della teoria. Una «tecnica» non sarà sufficiente a notarlo, lo può fare solo l'essere umano: lui soltanto può sviluppare la delicatezza d'animo necessaria per decidere se un caso di nevrosi vada trattato a partire dal versante infantile oppure da quello dell'adattamento.

Non occorre che ribadisca che una tecnica è pur necessaria, perché ne siamo tutti quanti sufficientemente convinti. Ma dietro ad ogni metodo si cela l'essere umano, il quale ha un'importanza ben maggiore, perché - a prescindere dalla tecnica impiegata - spetta a lui prendere decisioni che per il paziente sono perlomeno di importanza ugualmente vitale di una tecnica oculata e applicata con avvedutezza. Lo psicoterapeuta ha perciò il dovere di conoscere sé stesso e di sottoporre a un esame critico le proprie premesse personali filosofiche e religiose, allo stesso modo in cui un chirurgo ha il dovere di operare in condizioni di perfetta asetticità. Il medico deve conoscere la propria «equazione personale» per evitare di far violenza al paziente. A questo scopo ho elaborato una

psicologia critica, che potrebbe dare al «medico dell'anima» una certa opportunità di riconoscere vari tipi di atteggiamenti psichici, anche se la scuola freudiana sostiene che questo aspetto non avrebbe nulla a che fare con la «psicoanalisi». La psicoanalisi sarebbe evidentemente una «tecnica» dietro a cui scompare l'individuo che la pratica, tecnica che rimane sempre la stessa a prescindere da chi la impiega. Lo psicoanalista non avrebbe perciò alcun bisogno di conoscere sé stesso o di sottoporre a esame critico le proprie premesse. La sua «analisi didattica» non avrebbe evidentemente lo scopo di farne un essere umano, ma solo di metterlo in grado di applicare correttamente una tecnica.

Eppure la «psicoanalisi» non è una tecnica affatto semplice, ma oserei dire parecchio complicata, un affare dannatamente imbrogliato, paragonabile a una reazione chimica molto elaborata: è incredibilmente variegata, variabile e quasi imprevedibile nei suoi risultati. Chi abbia qualche dubbio al proposito provi a studiare attentamente la «tecnica» dell'analisi freudiana di un sogno nell'"Interpretazione dei sogni" (per esempio il sogno dell'«iniezione a Irma») (2). Definire un simile procedimento semplicemente come una «tecnica» richiede una notevole dose di ottimismo. E badate che i sogni sono la nota «via regia all'inconscio» e rivestono un ruolo ben definito nella «psicoanalisi»! Bisogna essere veramente ciechi per non accorgersi che una simile «tecnica» è anzitutto una manifestazione della persona che applica il metodo, e di tutti i suoi presupposti soggettivi.

Queste riflessioni ci riconducono al problema dell'atteggiamento del medico e alla necessità che egli sottoponga a esame critico le sue premesse soggettive. Non è ammissibile che nella teoria delle nevrosi venga introdotta acriticamente una concezione del mondo, come succede per esempio nella teoria freudiana dell'inconscio e nelle sue prevenzioni materialistiche riguardo alla funzione religiosa dell'anima. Lo psicoterapeuta non dovrebbe essere schiavo

dell'illusione che il trattamento delle nevrosi non richieda altro che la conoscenza di una tecnica, ma dovrebbe aver ben chiaro che il trattamento psichico di un malato è un rapporto in cui il medico è implicato allo stesso modo del paziente. Un vero trattamento psichico può essere soltanto individuale, perciò anche la migliore delle tecniche possiede un valore puramente relativo. Tanto maggiore è dunque l'importanza dell'atteggiamento generale del medico, il quale deve conoscere sé stesso abbastanza a fondo da non distruggere i valori specifici - quali che possano essere - del paziente che gli si affida. Se Alfred Adler dovesse richiedere un trattamento analitico al suo vecchio maestro Freud, quest'ultimo dovrebbe allora acconsentire a comprendere la particolare psicologia di Adler e giungere sino al punto di riconoscerle il diritto a esistere nella collettività. C'è una quantità sterminata di persone che presentano la psicologia del figlio ambizioso. Se invece toccasse a me analizzare Freud, gli farei un grosso e irreparabile torto se non volessi tener conto a sufficienza del significato specifico della stanza dei bambini nella sua storia personale, degli intrecci del romanzo familiare, dell'amarezza e dell'intensità del risentimento provato in tenera età e del suo accompagnamento compensatorio di fantasie di desiderio (purtroppo!) inappagabili, e se non accettassi come un fatto compiuto il suo essere fatto così. Freud non sarebbe di certo contento se gli dicessi che il risentimento altro non è che un «sostituto» dell'amore per il prossimo non realizzato o qualcosa di simile. Per quanto vera possa essere questa constatazione in altri casi, qui verrebbe fatta a sproposito, anche qualora mi riuscisse di convincere Freud della verità della mia idea.

Senza dubbio Freud pensa quello che dice e di conseguenza dev'essere preso per quello che dice. Solo così il suo caso particolare verrebbe accettato e con il suo tutti quelli che presentano una psicologia analoga. Solo nel caso in cui non si volessero eleggere Freud e Adler a rappresentanti universali dell'uomo europeo, anche a me rimarrebbe allora qualche

speranza di poter avere una psicologia mia propria, e insieme a me anche a tutti coloro che non possono sottoscrivere né il primato delle fantasie di desiderio infantili e perverse né l'impulso di autoaffermazione.

E' ovvio che non si deve trattare di una forma di ingenuo autoinganno; piuttosto nessuno psicoterapeuta dovrebbe lasciarsi sfuggire l'occasione di sottoporre sé stesso a un esame critico alla luce di queste psicologie negative. Freud e Adler hanno scorto con molta chiarezza l'Ombra che tutti ci accompagna. Gli ebrei hanno in comune con le donne questa caratteristica: essendo fisicamente più deboli, mirano a scoprire le falle nella corazza dell'avversario e grazie a questa tecnica indotta in loro da secoli di storia, gli ebrei stessi sono meglio protetti là dove gli altri sono più vulnerabili. In virtù della loro civiltà, più del doppio antica della nostra, essi presentano una consapevolezza molto maggiore rispetto alle debolezze umane e ai lati d'Ombra, e perciò sono sotto questo aspetto molto meno vulnerabili. Grazie all'esperienza ereditata dalla loro antichissima civiltà essi sono anche capaci di vivere, con piena coscienza, in benevola, amichevole e tollerante prossimità dei propri difetti, mentre noi siamo ancora troppo giovani per non nutrire qualche «illusione» su noi stessi. Inoltre il destino ci ha affidato il compito di procedere nell'opera di incivilimento (infatti ne abbiamo ancora bisogno) e per questo ci sono indispensabili le cosiddette illusioni, in forma di ideali unilaterali, convinzioni, progetti e così via. L'ebreo, quale appartenente a una razza che dispone di una civiltà di circa tremila anni, possiede, come il cinese colto, un più ampio spettro di consapevolezza psichica rispetto a noi. Di conseguenza, per l'ebreo in generale è anche meno pericoloso dare una valutazione negativa del proprio inconscio. L'inconscio ariano, invece, contiene tensioni e germi creativi di un futuro ancora da compiere, che non è possibile senza serio pericolo per la psiche, liquidare come romanticherie infantili. Gli ancor giovani popoli germanici sono pienamente in grado di creare

nuove forme culturali e questo futuro si trova ancora sepolto nelle oscurità dell'inconscio di ogni individuo come nucleo carico d'energia, capace di dar vita a una fiamma possente. L'ebreo, che è una specie di nomade, non ha mai creato una forma propria di civiltà, e probabilmente non lo farà mai, poiché tutti i suoi istinti e i suoi talenti presuppongono, per potersi sviluppare, un popolo che li ospiti, dotato di un grado più o meno elevato di civiltà.

La razza ebraica nel suo insieme possiede perciò - per l'esperienza che me ne sono fatta - un inconscio che si può paragonare solo con alcune riserve a quello ariano. Eccezion fatta per alcuni individui creativi, possiamo dire che l'ebreo medio è già molto più consapevole e raffinato per covare ancora in sé le tensioni di un futuro non nato. L'inconscio ariano dispone di un potenziale più elevato di quello ebraico, il che costituisce al tempo stesso il vantaggio e lo svantaggio di una giovane età che non si è ancora completamente distaccata dall'elemento barbarico. A mio avviso la psicologia medica ha compiuto finora il grave errore di applicare, in modo indiscriminato, agli individui di razza germanica o agli slavi di matrice cristiana categorie ebraiche, che del resto non sono neppure vincolanti per tutti gli ebrei. In tal modo essa ha infatti spiegato il mistero più prezioso dell'uomo germanico, le profondità così creative e ricche di presagi della sua psiche nei termini di un pantano di banalità infantili, mentre la mia voce che si levava a mettere in guardia contro questo atteggiamento fu per decenni sospettata di antisemitismo, sospetto che venne avanzato anzitutto da Freud stesso. Egli non riuscì a comprendere l'anima germanica, non più dei suoi discepoli germanici che ne ripetevano pappagallescamente le teorie. Forse che l'imponente fenomeno del nazionalsocialismo, cui il mondo intero guarda con occhi attoniti, è bastato a farli ricredere? Dove stavano nascoste quella tensione e quell'impeto di inaudita potenza, quando il nazionalsocialismo non esisteva ancora? Stavano celate in quell'ima profondità, la quale è tutt'altro che

l'immondo ricettacolo di desideri infantili irrealizzabili e di risentimenti irrisolti verso la famiglia. Un movimento che coinvolga un popolo intero è maturato al tempo stesso anche in ogni singolo individuo. Per questo io affermo che l'inconscio germanico contiene tensioni e potenzialità di cui la psicologia medica non può non tener conto nella sua valutazione dell'inconscio. Essa non ha a che fare con le nevrosi, ma con esseri umani, e il grande privilegio della psicologia medica consiste proprio nel fatto che non solo può, ma anche deve occuparsi non tanto di funzioni separate artificialmente, quanto dell'essere umano nella sua totalità (3). Perciò i suoi confini devono essere molto ampi, in modo tale che all'occhio del medico si possano rivelare non solo le deviazioni psicologiche di uno sviluppo psichico disturbato, ma anche le forze costruttive della psiche, rivolte verso il futuro, non solo una sua componente offuscata, ma anche tutto il suo insieme significativo.

La nevrosi infatti non costituisce per nulla un elemento soltanto negativo, ma è anche un fattore positivo. Questo principio può essere trascurato, come in realtà è successo, solo da un razionalismo senz'anima, rafforzato dalla ristrettezza di una concezione puramente materialistica del mondo. In realtà nella nevrosi è contenuta la psiche del malato, o perlomeno una parte molto sostanziale di quest'ultima, e se, come pretenderebbe un intento razionalistico, la nevrosi potesse essergli strappata via come un dente cariato, egli non ci guadagnerebbe nulla, ma al contrario perderebbe qualcosa di molto sostanziale; sarebbe come un filosofo cui venisse meno il dubbio sulla verità delle sue conclusioni, o un uomo che agisce secondo principi morali, cui fosse tolta la tentazione, o un coraggioso cui venisse a mancare la paura. Perdere la propria nevrosi equivale a ritrovarsi privi di oggetti: la vita si appiattisce e perde quindi il suo significato. Non si è trattato di una guarigione, ma di un'amputazione ed è una consolazione illusoria che la «psicoanalisi» assicuri che non si è perduto

null'altro che il paradiso dell'infanzia con le sue (perverse) chimere di desiderio. Si è perduto molto di più, perché nella nevrosi si cela in realtà una componente non ancora sviluppata della personalità, un prezioso frammento della psiche senza il quale l'uomo è condannato alla rassegnazione, all'amarezza e ad altri atteggiamenti che avvelenano la vita. La psicologia delle nevrosi, che ne scorge solo i lati negativi, rischia di gettar via il bambino insieme all'acqua del bagno, poiché trascura di attribuire senso e valore alla fantasia «infantile», vale a dire creativa. I suoi sforzi sono spesso volti essenzialmente a spiegare qualunque cosa dal basso, e in effetti non v'è nulla di cui non sia possibile schizzare una caricatura oscena. Questa possibilità tuttavia non sta mai a dimostrare che il sintomo o il simbolo così spiegato presenti anche questo significato, ma attesta semplicemente la sudicia fantasia adolescenziale dell'interprete.

Non posso mancare di notare quanto spesso si verifichi che medici per il resto seri interpretino un dato materiale psicologico, con totale spregio di ogni scrupolo scientifico, in base a congetture soggettive, congetture su cui non è possibile accertare null'altro se non che si tratta di tentativi di scovare grazie a quale mai battuta oscena il materiale da interpretare possa essere posto in qualsivoglia relazione con una forma abnorme di sessualità orale, anale, uretrale e così via. Il veleno dell'interpretazione svalutativa è loro talmente penetrato sin nel midollo, che questa gente non riesce più a pensare in altro modo se non valendosi del gergo da perversione infantile proprio di certi casi di nevrosi, benemeriti della psicologia freudiana. E' persino grottesco che proprio il medico incappi in quel medesimo modo di pensare che egli, a ragione, riprende nell'altro considerandolo infantile, e da cui vorrebbe guarirlo. E' tuttavia molto più facile fare congetture a spese del malato, che vedere quale significato possa avere il suo materiale empirico. Si deve ben presupporre che il malato venga dal medico per liberarsi dal proprio modo patologico di pensare e di intendere le cose, e si potrebbe perciò dedurre - come del resto capita in

ogni campo della medicina moderna - che nel sintomo stesso si esprimano anche le tensioni alla guarigione del sistema ammalato. Se però il medico nutre - in modo esplicito o tacitamente - pensieri ugualmente negativi e svalutativi di quelli del malato, e se egli, allo stesso modo del malato, fa precipitare ogni cosa e ogni persona nel pantano della perversione infantile proprio di una «psicologia della battuta oscena», non ci si deve allora meravigliare che la psiche di quest'ultimo si inaridisca e che questo inaridimento venga compensato da un'inguaribile forma di intellettualismo.

E' vero, purtroppo, che sin troppi sono gli uomini di cui è giustificato diffidare. E sin troppi sono coloro che si servono di ideali e di apparenti valori per nascondersi di fronte a sé stessi. Al medico che abbia da trattare con tali malati tocca spesso il compito di sfrondare in modo assai poco piacevole, affinché essi giungano a confrontarsi con la propria verità. Ma non tutti gli uomini sono così. C'è un numero perlomeno pari di altri malati che non hanno affatto bisogno di incontrare un atteggiamento diffidente e svalutativo.

Si tratta di individui profondamente onesti, che non si celano dietro a menzogne e che non abusano di ideali e di valori, per servirsene come orpelli per mascherare la propria inferiorità. Trattare queste persone in modo riduttivo, imputar loro motivi subdoli e gettare sulla loro naturale purezza il sospetto di una innaturale sudiceria, non è solo un fatto di turpe stupidità, ma è un atto francamente criminale. La tecnica è sempre uno schema senz'anima, e chi ritiene che la psicoterapia sia una semplice tecnica, e ne tesse gli elogi in quanto tale, corre perlomeno il rischio di prendere imperdonabili cantonate. Ogni medico coscienzioso deve essere in grado di mettere in discussione ogni suo espediente tecnico o teoria, altrimenti rimane intrappolato in uno schema.

Schema può significare ottusità e mancanza di umanità. Una nevrosi - e su questo non può più esservi ormai alcun dubbio - non è affatto un « null'altro che...». E' la sofferenza di

un'anima umana in tutta la sua immensa complessità, la quale è così smisurata che si può già tranquillamente definire a priori ogni teoria delle nevrosi come una trovata quasi irrilevante, anche se fosse una gigantografia dell'anima, per comprendere la quale non bastasse neppure un Faust alla centesima potenza.

Gli psicoterapeuti dovrebbero avere come regola fondamentale quella di considerare ogni caso come nuovo e unico. In questo modo è possibile arrivare più vicini alla verità.

Maneggiare il materiale psichico richiede il massimo tatto e una sensibilità prossima a quella degli artisti. Altrimenti diventa molto difficile riuscire a distinguere gli elementi privi di valore da quelli invece preziosi. Come ricordavo prima la nevrosi consiste in un risentimento e in una volontà di adattamento. Come primissimo compito, occorre dunque riuscire a captare su quale versante sia posto l'accento, poiché è di lì che si deve partire. Se l'accento è posto sulla volontà di adattamento, non avrebbe alcun senso svalutare il tentativo di adattarsi considerandolo una fantasia infantile di desiderio.

Troppo spesso il medico compie questo errore con il suo paziente, e quest'ultimo ne è addirittura lieto - a suo massimo danno - perché in tal modo viene protetto dall'autorità del medico contro le pretese, comunque temute o aborrite, della nevrosi, ossia della componente della sua personalità che in essa si cela. Quest'«altra» personalità in lui, però, è proprio ciò che egli non dovrebbe mai perdere di vista, perché rappresenta il suo opposto interiore, il conflitto perennemente da risolvere, da cui scaturisce la vita. Senza una contrapposizione iniziale non si ha alcun deflusso di energia, e quindi non c'è vitalità. L'assenza di contrasti, finché dura, porta a una situazione di stasi. Al di fuori della sua sfera però la vita continua a procedere inconsciamente nelle forme sempre nuove e diverse della nevrosi. Solo chi la comprende e l'accetta come la componente più specifica ed essenziale di sé è sicuro di non incorrere in una fase di stasi, di evitare ogni irrigidimento o sotterfugio nevrotico. "Nella nevrosi si può celare il nostro peggior nemico o l'amico migliore", che

non si stima mai abbastanza, a meno che il nostro destino non ci induca a un atteggiamento ostile alla vita. Alla fin fine si possono sempre trovare dei disertori, che però non hanno nulla da dirci, come noi a loro.

Il simbolismo della nevrosi è ambivalente: rimanda al tempo stesso in avanti e all'indietro, verso il basso e verso l'alto. In generale guardare avanti è più importante che volgersi indietro, perché il passato se ne va, mentre il futuro arriva. Solo chi prepari una ritirata fa meglio a guardarsi alle spalle. Ma il nevrotico non ha bisogno di considerarsi sconfitto; egli ha semplicemente sottovalutato il suo inevitabile avversario e creduto di poterne avere ragione con poco sforzo. Il compito affidato alla sua personalità sta proprio in quello che lui cerca di evitare e il medico che lo distoglie falsamente da tale via gli rende proprio un brutto servizio. "Il malato non deve tanto imparare come ci si liberi di una nevrosi, quanto piuttosto come la si possa reggere". La malattia, infatti, non è un peso superfluo e quindi insensato: essa è lui stesso, lui stesso in quanto l'«altro» che si è sempre cercato di escludere, ad esempio per infantile indolenza, o per paura o per qualsivoglia altro motivo. In questo modo si rende l'Io - come afferma giustamente Freud - «sede dell'angoscia», cosa che esso non sarebbe affatto se noi non ci difendessimo in modo nevrotico da noi stessi. Là dove l'Io è stato reso sede dell'angoscia, qualcuno sta fuggendo dinanzi a sé stesso e non vuole averci nulla a che fare. Al temuto «altro» che noi siamo si rivolge in primo luogo la tecnica scalzante, svalutativa e logorante, della «psicoanalisi» che spera sempre di paralizzare l'avversario per l'eternità.

Non si dovrebbe tanto cercare il modo di eliminare la nevrosi, quanto piuttosto appurare che cosa essa voglia significare, che cosa insegni e quale meta si prefigga. Si dovrebbe anzi imparare ad esserle grati, altrimenti ce la si lascia sfuggire e si perde in tal modo la possibilità di conoscere quello che siamo in realtà. Una nevrosi è veramente «eliminata», quando essa ha eliminato il falso atteggiamento dell'Io. "Non siamo noi a doverla

curare, ma è lei a curare noi". Se l'uomo è malato, la sua malattia è il tentativo di curarlo messo in atto dalla natura. Dalla malattia stessa ci è dunque possibile apprendere moltissime cose per la nostra guarigione e ciò che al nevrotico appare assolutamente disprezzabile, nasconde invece il tesoro più autentico che altrimenti non avremmo mai potuto scovare. Il secondo motto dell'interpretazione «psicoanalitica» è «null'altro che...», proprio la stessa cosa che un commerciante affermerebbe a proposito del pezzo che gli piacerebbe comperare a buon mercato, in questo caso l'anima di un essere umano, la sua speranza, la sua prova più audace, l'avventura più bella.

Non è affatto un buon progetto nei confronti del malato proporsi di fargli svendere la sua nevrosi e con essa la sua anima. Perché in sostanza è un'impresa impossibile, ossia un inganno: non si può alla lunga rinunciare alla propria Ombra, a meno che non si voglia vivere eternamente al buio. L'elemento che si fa incontro al malato nella dissociazione nevrotica è una componente estranea, non riconosciuta, della sua personalità, che tenta di costringerlo a riconoscerla ed esattamente con gli stessi mezzi con cui una parte del corpo ostinatamente negata farebbe sentire la sua presenza. Se uno, ad esempio, si proponesse di negare l'esistenza della sua mano sinistra dovrebbe allora impegolarsi in un intrico spaventoso di spiegazioni del tipo «null'altro che...», proprio quello che capita al nevrotico e che la «psicoanalisi» ha fatto assurgere a teoria. Le fantasie infantili e perverse di «null'altro che...» corrispondono al tentativo del malato di negare la sua mano sinistra. Tale tentativo costituisce proprio la sua stessa deviazione morbosa, che presenta interesse solo in quanto in ogni fantasia si cela anche una recondita allusione alla mano sinistra. Tutto il resto è improprio perché è escogitato esclusivamente nell'intento dell'occultamento. Freud ritiene dunque che l'elemento più nascosto sia quello cui le fantasie alludono in modo più o meno scoperto, e cioè la sessualità e consimili. Ma questo è proprio il punto verso cui tende questo genere di paziente: esso ha il

medesimo chiodo fisso del suo medico, anzi è possibile che quest'ultimo abbia ancora suggerito al paziente qualche nuova idea che gli viene in soccorso, come per esempio quella del famigerato trauma sessuale infantile, che si può pure ricercare a lungo, rimanendo pur sempre lontani mille miglia dalla verità.

Il vero motivo della nevrosi si trova invece nell'oggi, perché la nevrosi esiste nel presente. Non è affatto un "caput mortuum" sopravvissuto del passato, ma viene alimentata giorno per giorno, anzi direi quasi quotidianamente rigenerata. E solo nell'oggi, e non nel passato, può essere «curata». Poiché il conflitto nevrotico ci si fa incontro oggi, ogni divagazione storica è un giro vizioso, se non addirittura una falsa strada. Poiché nella nevrosi si cela una componente della propria personalità, il disperdersi in miriadi di fantasie oscene o desideri infantili irrealizzabili è un puro e semplice pretesto per evitare il punto essenziale.

Occorre anzitutto domandarsi: che cosa cerca di farsi avanti, dietro questo obnubilamento, nella personalità conscia del paziente e quale atteggiamento egli dovrebbe tenere per integrare questo frammento scisso della sua personalità, ammesso che ne abbia mai fatto realmente parte? Ma come potrebbe assillarlo tanto, se non fosse un po' come la sua mano sinistra, come l'altra metà di sé stesso? Qualcosa dunque che gli appartiene nel senso più profondo, che lo completa e che crea un equilibrio organico, ma che per qualche motivo viene temuta, forse perché complica la vita e pone compiti apparentemente impossibili? Per evadere da tali esigenze, nulla di meglio che mettere al loro posto qualcosa che si può a buon diritto definire come impossibile, per esempio tutto quel mondo di oscenità, per le quali Freud stesso raccomandava la più rapida sublimazione. Freud ha dunque preso sul serio quelle congetture nevrotiche ed è rimasto impaniato nella trappola nevrotica, che da un lato cerca a tutti i costi una scappatoia e dall'altro non riesce a trovare la via giusta nello smarrimento. La causa di questa sua confusione va ricercata nello stratagemma nevrotico della

riduzione eufemistica. Egli ha sottovalutato la nevrosi, incontrando in ciò il plauso di medici e malati, i quali non desideravano niente di meglio che la nevrosi non fosse «null'altro che...»

La parola «psicogeno» però significa che certi disturbi nascono dalla «psiche», dall'anima. E l'anima non è purtroppo un ormone, ma un mondo di dimensioni per così dire cosmiche, realtà questa completamente trascurata dal razionalismo scientifico. Forse che la psicoterapia ha mai riflettuto sul serio sul fatto di avere ben altri predecessori che non i vari Mesmer, Faria, Liébeault, Charcot, Bernheim, Janet, Forel e compagnia bella?

Lo spirito dell'umanità si è da millenni dato pena per le sofferenze dell'anima, forse ancor prima che per quelle del corpo. La «salvezza» (4) dell'anima, la «riconciliazione con gli dèi», i "perils of the soul" non sono un problema di ieri. Le "religioni" sono sistemi psicoterapeutici nel senso proprio del termine e nella misura più ampia; esse esprimono in immagini pregnanti tutta la gamma dei problemi psichici. Costituiscono un'affermazione e un riconoscimento dell'anima, e al tempo stesso una rivelazione e manifestazione della sua essenza. Non v'è anima umana separata da questo fondamento universale; può capitare soltanto che singole coscienze, le quali hanno perduto il nesso con la totalità della psiche, rimangano vittime dell'illusione che essa sia una minuscola area circoscrivibile, che si presti ad essere oggetto di una teoria «scientifica». In questa perdita del nesso più ampio sta il guaio fondamentale della nevrosi e questo è il motivo per cui la via che il malato deve percorrere si perde in vicoletti laterali sempre più angusti, di dubbia reputazione, perché chi nega il trave deve andare a ricercare la colpa nelle pagliuzze. Nel suo scritto "L'avvenire di un'illusione" Freud, senza neppure sospettarlo, ha scoperto le proprie carte. Egli vuole inferire il colpo di grazia al maggiore aspetto del fenomeno psichico e nel compiere questo tentativo ottiene come risultato quell'effetto che è già all'opera in ogni

malato: la distruzione del legame che unisce «uomini e dèi», il distacco dai fondamenti e dalle dimensioni del fenomeno psichico, che sono universalmente percepiti e riconosciuti, e con ciò la «negazione della «mano sinistra», ossia della controparte di cui l'uomo necessita per la sua esistenza psichica.

Tralasciamo qui di domandarci chi mai abbia predicato al vento. Ma Goethe ha davvero scritto invano il suo "Faust"? E Faust stesso non soffre forse di una nevrosi grande quanto lui? (5) Perché è ormai dimostrato che il diavolo non esiste. Quindi non esiste neppure nessuna controparte psichica... un mistero, ancora da svelare, della sospetta secrezione interna di Faust. Questo pensa Mefistofele, che non è lui stesso proprio ineccepibile sotto l'aspetto sessuale, ma... un tantino bisessuale, almeno così sembra. Questo diavolo, che secondo "L'avvenire di un'illusione" non dovrebbe esistere, costituisce l'oggetto scientifico della «psicoanalisi», ed essa si sprofonda con devoto raccoglimento nei suoi inesistenti ragionamenti. Le vicende di Faust, tanto in cielo quanto in terra, vengono «lasciate ai poeti» e l'immagine deformata dell'anima umana diviene teoria della sofferenza psichica.

Alla psicoterapia odierna non verrà ancora risparmiato, mi pare, lo sforzo di dare una radicale risistemata alle sue conoscenze, finché non riesca a essere all'altezza sia pure in modo approssimativo, del suo oggetto, ossia l'anima umana in tutta la sua ampiezza e finché non le riesca, anziché di pensare in modo nevrotico, di scorgere i processi psichici nelle loro giuste proporzioni. Non solo la concezione generale della nevrosi, ma anche quella delle funzioni psichiche complesse, come per esempio la funzione del sogno, necessitano di una revisione radicale. In questo campo si sono prese notevoli cantonate, come per esempio quella di far rientrare la funzione di per sé normalissima del sogno nella medesima concezione che riguarda anche la malattia. Tra qualche tempo risulterà chiaro che la psicoterapia ha commesso all'incirca il medesimo errore in cui era incorsa la vecchia scuola medica che combatteva la

febbre perché la riteneva l'agente patogeno.

La psicoterapia medica ha avuto la fatale sventura di nascere in un'epoca illuministica, quando il vecchio patrimonio culturale era divenuto inaccessibile per colpa propria e quando non esisteva ancora una psicologia che si sollevasse in qualsiasi punto molto al di sopra del livello di un Herbart o di un Condillac, comunque non una psicologia che fosse all'altezza, sia pur approssimativamente, delle complessità e delle perplessità con cui il medico si trovava di colpo a confrontarsi, essendone totalmente digiuno e profondamente impreparato. In questo senso occorre essere grati a Freud che perlomeno ha permesso di orientarsi un poco in questo caos e che ha dato al medico il coraggio, per esempio, di prendere sul serio un caso di isteria, perlomeno in quanto proposta scientifica. E' facile, ovviamente, criticare a cose fatte, ma giova ben a poco che un'intera generazione di medici dorma sugli allori di Freud. In fatto di anima non finiamo mai d'imparare e oggi abbiamo bisogno, in particolare, di liberarci da punti di vista superati che hanno seriamente ridotto la nostra capacità di avere uno sguardo d'insieme.

13. ATTUALITA': REPLICA ALL'ARTICOLO DEL DOTTOR BALLY, «TERAPIA DI CEPPO TEDESCO»

[Titolo originale: "Zeitgenossisches". Pubblicato in: Neue Zürcher Zeitung (Zurigo), N.N. 437 e 443, 1 segg. (13 e 14 marzo 1934), come replica a un articolo di Gustav Bally, "Deutschstammige Therapie", apparso sul medesimo giornale (N. 343 del 27 febbraio 1934). L'Aggiunta, "Ein Nachtrag", apparve in: Neue Zürcher Zeitung, N. 457 (15 marzo 1934). Traduzione di Maria Anna Massimello.]

Invece di perdermi a discutere con il dottor Bally sulle sue congetture, preferisco riferire i fatti che mi hanno portato ad assumere la direzione del «Zentralblatt für Psychotherapie». Circa tre anni fa venni eletto [vice]presidente onorario della Società medica generale di psicoterapia. Quando poi il professor Kretschmer rassegnò le sue dimissioni da presidente, in seguito al precipitare della situazione politica, e l'Associazione subì, insieme a molte altre organizzazioni scientifiche tedesche, una scossa terribile, alcuni eminenti membri della Società mi pregarono, posso proprio dire, con insistenza, di assumere la presidenza, non - ci tengo a sottolinearlo - della sezione tedesca ma dell'"Associazione internazionale", come si può leggere nel medesimo numero da cui Bally trae le sue citazioni (1). Ciò fece nascere in me un conflitto morale, vale a dire non mi successe null'altro di quanto sarebbe capitato a qualsiasi persona onesta che si fosse trovata a dover affrontare quella situazione. Avrei forse dovuto ritrarmi in una prudente neutralità, crogiolandomi nella sicurezza che trovavo al di qua del confine e lavarmene innocentemente le mani, oppure invece rischiare la pelle (cosa di cui ero perfettamente consapevole) ed espormi all'inevitabile

fraintendimento, cui non può sfuggire chiunque per motivi di forza maggiore debba venire a patti con le forze politiche attualmente al potere in Germania? Avrei forse dovuto sacrificare al mio egoistico benessere e alle mie opinioni politiche, che sono di tutt'altro tipo, l'interesse della scienza, la collegialità, l'amicizia che mi lega ad alcuni medici tedeschi, e il vivo legame con la cultura di lingua tedesca. Troppe cose ho veduto sul disagio del ceto medio tedesco, troppo ho appreso della miseria spesso senza confini che può segnare l'esistenza di un medico che viva oggi in Germania, troppo bene ne conosco anche il grave disagio spirituale, perché potessi sottrarmi al preciso compito umano che mi si presentava, celandomi dietro il logoro paravento del pretesto politico. Non mi rimaneva dunque altra scelta che quella di servirmi dell'influenza del mio nome e dell'indipendenza della mia posizione, per pormi quale garante a favore dei miei amici.

Date le condizioni che regnavano allora, sarebbe bastato un semplice tratto di penna, lassù nelle alte sfere, per far sparire ogni traccia di psicoterapia (2). E questo doveva essere impedito ad ogni costo nell'interesse sia delle persone sofferenti sia dei medici, sia anche - "last not least" - della scienza e della civiltà.

Chiunque abbia anche soltanto una vaga idea di ciò che succede oggi in Germania sa bene che non può esistere né giornale, né associazione, nulla di nulla insomma che non debba essere «uniformato» ("gleichgeschaltet") alle direttive del governo. Di conseguenza l'organizzazione di un giornale o di un'associazione è una faccenda sempre ambivalente. Io posso benissimo esprimere dei desideri, ma che poi le cose vadano come desidero io è un altro discorso, che non dipende dalle decisioni mie o dei miei colleghi. Chi si trovi per qualche motivo ad aver a che fare con la Germania attuale, saprà bene come colà le cose cambino in fretta, in che modo imprevedibile un decreto segua l'altro, e con quale fulminea velocità muti la scena politica. Dal di fuori è assolutamente impossibile tenersi al corrente degli eventi, se già le persone che vivono in Germania non sono in

condizione, con tutta la più buona volontà, di indurre le autorità politiche a prender posizione in modo univoco e vincolante.

Poiché la sezione tedesca dell'Associazione internazionale deve essere «uniformata» e dato inoltre che il «Zentralblatt» viene pubblicato in Germania, sono sorte naturalmente difficoltà tali che più di una volta fummo portati a dubitare che fosse mai possibile attuare una qualche riorganizzazione. Mi riferisco per esempio al giuramento di fedeltà e alla purezza di principi politici che venivano richiesti alla sezione tedesca. Noi svizzeri non riusciamo proprio a concepire una cosa del genere, ma ce ne possiamo rendere conto subito se ritorniamo indietro con il pensiero di tre o quattro secoli al tempo in cui la Chiesa avanzava pretese totalitarie. Allora non erano ancora stati inventati i reticolati di filo spinato, e quindi non esisteva alcun campo di concentramento, in compenso però la Chiesa faceva un largo consumo di legna da ardere. Il «giuramento antimodernista» costituisce al giorno d'oggi un pallido e sfocato residuo di una precedente «uniformazione» assai più decisa e tangibile. Con il progressivo venir meno dell'autorità della Chiesa, è lo Stato stesso a farsi Chiesa, poiché la pretesa di totalità vuol emergere da una parte o dall'altra. E' stato anzitutto il socialismo ad accogliere l'eredità della Chiesa cattolica e ora esso si cimenta nuovamente in una possibile ricerca di uniformità, non però per appoggiare il Regno dei Cieli, ma per apportare qui sulla terra un surrogato di beatitudine altrettanto chilistica di quella della Chiesa. Il comunismo russo è perciò, di conseguenza, diventato una Chiesa totalitaria, in cui sin il più misero topolino squittisce in toni bolscevichi. Perché meravigliarsi allora che lo Stato nazionalsocialista avanzi le medesime pretese! E' semplicemente coerente con la logica della storia il fatto che dopo un periodo di «uniformazione» clericale questa sorte tocchi ormai al braccio secolare, allo Stato.

Anche in tempi simili, tuttavia, lo spirito continua ad essere all'opera nel campo della scienza, dell'arte, della filosofia e dell'esperienza religiosa, senza preoccuparsi se il momento sia o

meno propizio; nell'uomo è infatti presente un elemento di natura divina, che non è condannato a restar prigioniero della propria opera o delle sue costruzioni. Questo spirito vuole vivere ed è per tale motivo che il vecchio Galilei, dopo aver abiurato mentre lo torturavano pare che esclamasse: «Eppur si muove!» Ma lo disse, scommetto, a voce molto bassa. Quella del martirio è una vocazione "sui generis", che richiede un particolare talento. Mi pare perciò perlomeno altrettanto sensato risparmiare per un momento alla suprema Inquisizione la conturbante notizia che, al di là dell'autorità di Aristotele, si sono scoperte le lune di Giove. Galilei possedeva il candore infantile del grande scopritore e non si sapeva ben orientare nella sua epoca «uniformata». Se vivesse oggi potrebbe crogiolarsi al sole sulla spiaggia di Los Angeles, in compagnia di Einstein, e sarebbe un uomo arrivato perché l'era liberale adora il suo dio sotto forma di scienza. Ma ora torna a ripresentarsi minacciosamente la «metamorfosi degli dèi» e lo Stato diventa signore di questo mondo: più di metà dell'Europa è già stata inghiottita. La scienza e ogni forma di arte terapeutica o di altro tipo stanno ora vivendo i sette anni di carestia, dopo i sette d'abbondanza, e perciò devono imparare ad adattarsi. E' semplicemente ridicolo protestare, come lo sarebbe protestare contro una valanga. Basta solo essere un po' più previdenti. La scienza non ha alcun interesse a provocare valanghe, ma deve piuttosto custodire il suo patrimonio spirituale anche qualora le condizioni di vita siano mutate. Così stanno oggi giorno le cose, senza che né io né i miei colleghi tedeschi ne siamo minimamente responsabili. Se vorrà semplicemente continuare a esistere, la sezione tedesca non potrà sottrarsi al giuramento di fedeltà, come qualsiasi persona intelligente non potrà fare a meno di capire. Orbene, era in progetto che la redazione del «Zentralblatt» (nella persona del dottor Cimbal di Amburgo) pubblicasse un numero speciale di chiarimenti da parte dei maggiori esponenti della psicoterapia tedesca, con un'introduzione firmata dal presidente della sezione tedesca, il

professor Goring di Elberfeld, un numero da far circolare esclusivamente in Germania. Di questo tenore erano anche le disposizioni che trasmisi alla redazione. Con mia grande sorpresa e disappunto dovetti invece costatare che il manifesto politico di Goring era stato stampato sul corrente numero del «Zentralblatt». Non metto in dubbio che ci saranno stati motivi di politica interna, ma si tratta proprio di una di quelle deplorevoli "gaffe" tattiche, che già in epoca guglielmina affliggevano la politica estera tedesca. In tal modo il mio nome è finito inopinatamente in un manifesto nazionalsocialista, cosa che, personalmente, mi è stata tutt'altro che gradita. Ma alla fin fine è forse possibile prestar aiuto o far favori agli amici senza pagare nulla di persona? La faccenda è naturalmente di una gravità tale da mettere seriamente in forse la mia permanenza alla direzione della rivista.

In Germania attualmente qualunque cosa voglia sopravvivere deve essere «tedesca»; perfino la terapia dev'essere «tedesca», e questo per motivi politici. Dal punto di vista della terapia è assolutamente irrilevante che sia «tedesca» o «francese», ma è importante soprattutto che sopravviva, anche quando le condizioni esterne siano innegabilmente difficili, come io so perfin troppo bene. Ci vuole poco a mettere in ridicolo la «psicoterapia di ceppo tedesco»; tutt'altra cosa è invece dover, per amore dell'uomo, salvare la psicoterapia dal caotico subbuglio che nasce da uno sconvolgimento politico senza precedenti. Non ci vuol nulla a stare a guardare e a fare dello spirito mentre il problema è quello di conquistare - nel bel mezzo di un terremoto - un luogo sicuro per una scienza ancor giovane e insicura; per me si tratta quindi di offrire il mio contributo alla riorganizzazione del movimento psicoterapeutico in Germania. La terapia non ha nulla a che fare con la politica (o perlomeno così dovrebbe essere!), perciò può e deve venir esercitata, per il bene degli uomini sofferenti, sotto qualsiasi regime. Se i medici di Pietroburgo [sic!] e di Mosca avessero richiesto il mio aiuto, glielo avrei accordato senza esitazione

alcuna, perché per me sempre di uomini si tratta e non di bolscevichi, e se alla fine -come sarebbe stato inevitabile - fossi stato bollato con il marchio di bolscevico, mi sarei dato ugualmente poco pensiero. L'uomo in verità possiede ancora un'anima e non è soltanto bestiame da ingrasso per i politici. Ogni volta che verrò chiamato in causa in nome dell'anima dell'uomo, seguirò sempre l'appello da qualunque parte mi venga rivolto. Se ci si pone nella prospettiva olimpica di un intelletto ipertrofico o in quella prospettiva accecata che può derivare dall'adesione a un partito politico questa mia fede nell'anima umana potrà apparire ridicola, sospetta antipatriottica o Dio sa che cosa. Non mi vanto di essere un buon cristiano, ma credo al principio di «dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio». Nel caso di una guerra non si vorrà considerare traditore della patria il medico che presti soccorso ai feriti di parte avversa.

Non ha alcun senso che noi medici ci poniamo di fronte al regime nazionalsocialista come se costituissimo un partito. In quanto medici siamo anzitutto esseri umani che prestano la loro opera al servizio del prossimo, quando sia necessario anche sotto il peso di una data situazione politica. Non siamo né obbligati, né chiamati a sollevare proteste per un anacronistico zelo politico, se questo mette a serio repentaglio l'esercizio dell'attività medica. In sintesi: l'appoggio che ho dato ai medici tedeschi non ha nulla a che vedere con una presa di posizione politica. Qualora se ne dovesse dare un'interpretazione politica, cosa che già succede o succederà senz'altro, tali interpretazioni ricadranno su quegli stessi che le compiono. Non sono mai stato in grado di impedire la nascita di leggende.

Ammetto di essere incauto, tanto incauto da far la cosa che nel momento attuale si presta più di qualsiasi altra ad essere fraintesa: mettere sul tappeto la questione ebraica. Il mio egregio signor critico pare aver dimenticato che la regola prima e fondamentale della psicoterapia è quella di parlare, sviscerandoli quanto più è possibile, degli argomenti più scabrosi, insidiosi e

che maggiormente si prestano a fraintendimenti. Il problema ebraico è un complesso, una ferita purulenta, e nessun medico responsabile potrebbe risolversi a trattarla con palliativi.

Per quanto poi concerne la differenza tra la psicologia ebraica e quella «ario-germanico-cristiano-europea», è ovvio che è difficile scorgerla nei singoli prodotti della scienza, ma non si tratta tanto di questo, quanto piuttosto del fatto fondamentale per cui in psicologia l'oggetto della conoscenza è al tempo stesso anche l'organo conoscitivo, cosa che non si verifica in alcun'altra scienza. E' successo perciò che in tutta buona fede si mettesse in dubbio che la psicologia potesse avere lo status di scienza "tout court". Prendendo lo spunto da questo dubbio ho già proposto alcuni anni fa di sottoporre a un esame critico ogni teoria psicologica, anzitutto in quanto asserzione soggettiva. Infatti quando l'organo di conoscenza coincide con il proprio oggetto, abbiamo tutti i motivi per indagare con il massimo rigore sulla sua natura, poiché in tal caso la premessa soggettiva costituisce nello stesso tempo l'oggetto della conoscenza, limitato aprioristicamente. La «premesse soggettiva» coincide con la nostra singolarità psichica. La «singolarità» è anzitutto individuale, quindi familiare e infine determinata dalla nazione, dalla razza, dal clima, dal luogo e dalla storia.

Una volta mi fu rinfacciato di avere una «testa balzana da svizzero». Non ho nulla in contrario a possedere i difetti propri della mia nazione, anzi sono pienamente propenso ad ammettere che sotto ogni riguardo nutro anch'io i miei bravi pregiudizi di svizzero. Non m'importa che il mio credo psicologico, cosiddetto «teoria», venga criticato in quanto frutto di una testa-balzana e di una testa-dura, e perché risente, inoltre, in modo sospetto dell'influsso dei miei avi teologi e medici, e soprattutto del patrimonio culturale cristiano e tedesco, rappresentato per esempio da Friedrich Schiller e perfino dal medievale Maestro Eckhart. Non mi offendo a sentirmi definire un tipo «teutonicamente confuso», o a sentirmi dare del «mistico», del «moralista» e così via. Sono anzi fiero

delle mie premesse soggettive, amo quanto della terra svizzera è presente in esse, sono grato ai miei avi teologi di avermi trasmesso una base cristiana e ammetto anche il mio cosiddetto complesso paterno: non voglio assoggettarmi a nessun «padre» e non lo farò mai (vedi la mia «testa balzana»!).

Perché mai non si può affermare che esiste anche una psicologia ebraica che ammette il pregiudizio insito nel proprio sangue e nella propria storia? Perché non è lecito domandarsi in che cosa consistano le differenze peculiari tra una teoria che risente di un'impostazione essenzialmente ebraica e una invece che dipende da una matrice fondamentalmente cristiana? Sarà proprio vero che io sono l'unico tra gli psicologi a possedere un organo conoscitivo specifico e affetto da pregiudizi soggettivi, mentre l'ebreo evidentemente si sente atrocemente insultato qualora qualcuno lo ritenga ebreo? O forse preferirebbe che si pensasse che egli, in quanto soggetto conoscitivo, è una vacua nullità o che il suo cervello è emerso soltanto ora dall'oceano dell'astoricità? Confesso la mia totale incapacità di comprendere quale delitto possa mai essere parlare di psicologia «ebraica».

Orbene, se io non fossi in grado, come suppone il signor Bally, di indicare neppure un'unica differenza tra le due psicologie, questo equivarrebbe esattamente a non riuscire, per esempio, a rendere plausibile la differenza tra il carattere peculiare degli americani e quello degli inglesi, oppure tra quello francese e quello tedesco. Queste differenze però non le ho inventate io, ma potete leggerne su un'infinità di libri e di giornali e al riguardo esistono storielle che sono sulla bocca di tutti; chi non nota che tra francesi e tedeschi esistono alcune differenze psichiche va considerato, e a ragione, come un «canadese» che non abbia idea dell'accollita di pazzi che circolano in Europa. Dovremmo davvero credere che una stirpe che da alcune migliaia di anni attraversa raminga la storia come «popolo eletto», non si sentisse autorizzata a nutrire un simile pensiero da una particolare singolarità psichica? Ebbene, se non esistessero differenze, da quali elementi si potrebbe allora

riconoscere un ebreo?

Differenze psichiche esistono tra tutte le nazioni e le razze anzi è addirittura possibile riscontrarne tra zurighesi, basilesi e bernesi. (Da dove salterebbero fuori, altrimenti, tutte le più gustose storielle?) Esistono perfino differenze tra famiglie e tra individui. E' per questo motivo che io lotto contro ogni psicologia livellatrice, quando essa avanzi la pretesa di avere validità universale, come succede per esempio a quella freudiana e a quella adleriana. Ogni livellamento produce odio e collera negli oppressi e negli incompresi, e sta a impedire qualsiasi comprensione umana più generale. Tutti i rami dell'umanità convergono verso un unico tronco. Che cos'è però un tronco senza i rami? Donde nasce questa ridicola suscettibilità, non appena qualcuno osi menzionare la differenza psichica tra ebrei e cristiani? Persino i bambini sanno bene che tali differenze esistono.

Pare essere opinione diffusa che, nell'aprire il dibattito sulle differenze etniche, non mi prefiggessi altro scopo che fare una chiassata all'insegna del mio «noto» antisemitismo. Pare quindi che nessuno si aspetti che io (e altri) possiamo anche dire qualcosa di positivo ed esprimere parole di apprezzamento. Comunque stiano le cose e per quanto critici si possa essere, io non arriverò mai ad affermare che «dieci tribù sono maledette e solo due sono sante». Questa affermazione non è mai uscita dalla bocca di un cristiano. La mia critica e il mio apprezzamento si manterranno sempre ben lontani da questi estremi e non conterranno nessun elemento che non si possa discutere civilmente.

Non esprimo giudizi di valore e non intendo neppure esprimerne in modo mascherato. E' già da parecchi anni che mi occupo del problema delle differenze imponderabili, che tutti conoscono, ma che nessuno riesce realmente a definire. Esse rientrano tra i problemi più spinosi della psicologia e perciò rappresentano anche zone tabù che nessuno può varcare, pena la morte. Per molti individui è già un'offesa sentirsi attribuire una

particolare singolarità psichica e quando si tratti di partiti e di nazioni occorre essere ancor più cauti. E' per questo motivo che l'indagine su tali fattori imponderabili si rivela straordinariamente difficile perché il ricercatore deve, oltre che portare avanti il suo lavoro, anche compiere grotteschi giochi di equilibrio per non urtare suscettibilità esasperate. Sarebbe ora che la psicologia pratica capisse qualcosa di più degli "imponderabilia" della psiche, perché essi sono all'origine perlomeno della metà delle cose che vanno storte nel mondo. Chi sapesse definire la natura delle differenze imponderabili, avrebbe veramente scrutato più a fondo nel mistero dell'anima umana. Non appartengo a quegli studiosi che si occupano esclusivamente di una materia che già si conosce -attività peraltro assai utile - ma mi piace mettere il naso in quei campi di cui non si sa ancora nulla.

Mi trovo quindi a mio agio nel ruolo dello stupido che non saprebbe indicare neppure un'unica differenza tra ebrei e cristiani. Checché ne dica Bally, non v'è dubbio alcuno che una differenza esiste, così come l'acqua esisteva già prima che i chimici scoprissero l'H₂O; ma non è ancora possibile coglierla, o meglio tutti i punti di vista di cui disponiamo finora sono insoddisfacenti. Queste difficoltà conoscitive tuttavia non hanno nulla a che fare con il problema dell'esistenza dell'imponderabile. Mi propongo di pubblicare tra poco alcuni pensieri, probabilmente molto inadeguati e discutibili, sulla questione. Non sono, più di qualsiasi altro, in grado di addurre argomenti definitivi, ma sarò già contento se mi riuscirà di stimolare una discussione. Vorrei condurre le parti a sedersi al tavolo delle trattative, affinché imparino finalmente a conoscere e riconoscere la loro reciproca diversità. Spesso tale forma di conoscenza costituisce la via che conduce alla comprensione. Vorrei poter fare lo stesso per i fratelli nemici che si fronteggiano dalle due sponde del Reno. Naturalmente non è mai possibile intraprendere un simile tentativo senza riceversi bastonate da entrambe le parti.

Riuscirà la cura a dare buoni risultati? La possibilità della sconfitta, se la causa è buona, non mi ha mai spaventato.

Ma - obietterà il mio pubblico - perché mai Lei va a sollevare la questione ebraica proprio adesso e proprio in Germania? Chiedo venia, ma io l'ho già sollevata da molto tempo, come ben sa chiunque sia un poco addentro alla letteratura specialistica. Non ne ho parlato per la prima volta soltanto dopo la rivoluzione, ma già a partire dall'anno 1913 ho sostenuto pubblicamente che l'esame critico delle premesse psicologiche soggettive era una riforma di cui la psicologia non poteva fare a meno (3). Questo non ha nulla a che vedere con la forma del governo tedesco. Se la mia posizione dovesse venir sfruttata per fini politici, non potrei impedirlo: forse che qualcuno può impedire alcunché in Germania? Se la mia posizione critica è stata recepita solo ora, è già abbastanza tardi ed è, purtroppo, già di per sé indicativo che la cosa venga presentata come se soltanto lo scatenarsi della furia nazista mi avesse indotto a compiere un esame critico. Ammetto francamente che si tratta di una coincidenza estremamente infelice e sconcertante che al mio programma scientifico, senza alcun mio intervento in tal senso e contro il mio espresso desiderio, sia stata attribuita la veste di manifesto politico. Un evento di tal genere, di per sé deplorabile, ha però spesso il risultato di mettere in luce problemi che in precedenza erano stati accuratamente elusi.

Un'aggiunta.

Nella nota redazionale premessa al mio articolo "Attualità", si sostiene che io provengo dalla dottrina freudiana (4). Io non provengo da Freud, ma da Eugen Bleuler e da Pierre Janet che furono i miei diretti maestri. Quando mi schierai pubblicamente a favore di Freud, mi ero già creato una posizione scientifica ben nota, grazie alle mie ricerche sulle associazioni, compiute

indipendentemente da Freud, e grazie anche alla teoria dei complessi che su di esse si basava. La mia collaborazione si compì con la riserva di un'obiezione di principio contro la teoria sessuale e durò sino al momento in cui Freud non operò più alcuna distinzione di principio tra la sua teoria sessuale e il suo metodo terapeutico. E' inesatto affermare che ho atteso il momento attuale per professare una psicologia razziale. Già nel 1928 infatti scrivevo quanto segue: «E' dunque un errore imperdonabile ritenere validi per tutti i risultati di una psicologia ebraica. A nessuno verrà in mente di accettare come impegnativa anche per noi la psicologia cinese o indiana. Il facile appunto di antisemitismo, che mi è stato mosso per questa mia critica, è altrettanto inintelligente quanto sarebbe l'accusarmi di avere pregiudizi anticinesi» (5). E nel giugno 1918 scrivevo: «A mio avviso questo problema non sussiste per l'ebreo. L'ebreo ha già la sua antica civiltà, e oltre a questa eredita la civiltà del paese che lo ospita: l'ebreo partecipa dunque di due civiltà, per quanto ciò possa suonare paradossale. Il suo grado di civiltà è superiore al nostro, ma si accompagna a un senso di astioso impaccio riguardo a quell'elemento che lega l'uomo alla terra e che dalla terra trae nuova forza, quell'elemento ctonio che l'uomo germanico possiede concentrato in misura così pericolosa. Naturalmente l'ariano europeo per moltissimo tempo non se n'è accorto, forse se ne accorge ora in questa guerra, o forse no. Ma nell'ebreo questo elemento è troppo esiguo: dov'è infatti la sua terra? Il mistero della terra non è uno scherzo o un paradosso» (6).

14. CONTRIBUTO A UNA DISCUSSIONE SULLA PSICOTERAPIA

[Titolo originale: "Votum C. G. Jung". Nel maggio 1935 il dottor W. Morgenthaler, in qualità di membro del Consiglio direttivo della sezione svizzera dell'Associazione medica internazionale di psicoterapia, organizzò un simposio sulla «psicoterapia in Svizzera». Jung tenne la conferenza intitolata "Che cos'è la psicoterapia?" (1935; vedila nel volume 16 delle «Opere») e, nel dibattito che seguì, offrì questo suo contributo. Conferenza e contributo apparvero entrambi in: Schweizerische Arztezeitung für Standesfragen (Berna), vol. 16, N. 26, 335 segg. e 345 seg. (1935). Traduzione di Maria Anna Massimello.]

Non posso che associarmi alle costatazioni e agli intenti enunciati nell'ultima relazione (1). Anche all'estero la psicoterapia incontra le medesime difficoltà che in Svizzera. In qualità di membro del Consiglio direttivo dell'Associazione internazionale, è da anni che mi adopero a favore di un'intesa reciproca tra le diverse scuole di psicoterapia; in quest'ottica sono maturati nell'ambito della mia scuola almeno tre lavori sinottici che cercano di tenere nel debito conto diversi punti di vista scientifici (si tratta degli scritti di W. M. Kranefeldt, G. R. Heyer e Gerhard Adler). Quando in Germania scoppiò la rivoluzione, ero già da alcuni anni presidente onorario dell'Associazione internazionale. Il presidente allora in carica rassegnò le sue dimissioni e un gruppo di autorevoli psicoterapeuti tedeschi mi rivolse l'invito ad assumere la presidenza, da un lato per proteggere, nella sua lotta per l'esistenza, la psicoterapia che allora correva seri pericoli e dall'altro per mantenerle, nella misura del possibile, i contatti

internazionali. Per riguardo alla posizione della psicoterapia in Europa non ritenni lecito sottrarmi a questo compito tanto difficile quanto penoso e mi decisi perciò ad assumere la presidenza dell'Associazione internazionale. Neppure per un momento ho avuto dubbi sul fatto che rientrasse tra i compiti oggi giorno più ardui rimettere in piedi un'associazione internazionale che comprenda pure la Germania, quand'anche si tratti di un'associazione medica ben lontana da ogni attività politica. L'«uniformazione» ("Gleichschaltung") del gruppo nazionale tedesco alle direttive del governo fu inevitabile, in quanto una protesta non avrebbe ottenuto altro risultato che quello di affossare del tutto la psicoterapia in Germania. In simili circostanze ci si dovette accontentare di salvare il salvabile. Se i medici ebrei sono esclusi, in base ai paragrafi sugli ariani, dal gruppo nazionale tedesco, io sono riuscito però a far passare a livello internazionale un progetto di statuto che consente ai medici ebrei tedeschi di diventare singolarmente membri dell'Associazione generale. Attualmente sono sorti gruppi nazionali in Olanda, Danimarca e Svizzera. La fondazione di un gruppo austriaco è seriamente osteggiata dallo spirito settaristico freudiano e anche da noi in Svizzera fu avviata da quella medesima parte una campagna polemica sui giornali. Questi deplorabili tentativi di rendere sin dall'inizio impossibile una discussione obiettiva, da un lato per sospetti politici e dall'altro per settarismo scientifico non dovrebbero impedire ai medici disposti a vedere le cose con obiettività e a cui sta a cuore l'ulteriore sviluppo e l'approfondimento scientifico del loro lavoro, di fare del loro meglio per giungere a un'intesa.

E' per questo motivo che ho accettato con piacere l'invito a prender parte al piano di lavoro proposto dal Comitato promotore.

Per molteplici motivi è senz'altro meglio che gli psicoterapeuti non si costituiscano all'interno di una Società psichiatrica allo scopo di salvaguardare i propri interessi scientifici e professionali. La divergenza di interessi è infatti più

ampia di quanto sarebbe auspicabile per una diretta collaborazione. La separazione tra psicoterapia e psichiatria è avvenuta in Germania per necessità di forza maggiore; se la psicoterapia tuttavia deve acquisire autonomia, anche i suoi esponenti devono bene o male acconsentire a sedersi al tavolo delle trattative e lasciare il più possibile da parte ogni forma di chiusura autistica, come ha sottolineato molto opportunamente anche Morgenthauer.

A mio modesto parere è proprio tempo che il singolo psicoterapeuta acquisti consapevolezza anche della sua responsabilità sociale. Il concetto di psicoterapia è, in quanto tale, proiettato nel pubblico; esiste un gran numero di psicoterapeuti, talmente tanti che, senza esagerare si può già parlare di una «categoria» professionale; esiste pure una copiosa letteratura prontamente recepita dal pubblico dei lettori e per finire, la psicoterapia, che in origine era appannaggio esclusivo dei medici, si è venuta a estendere già in tal misura oltre i suoi confini iniziali, che il suo stesso fondatore, Freud ha oggi mutato notevolmente le sue opinioni rispetto alla terapia esercitata dai profani. Il concetto di psicoterapeuta ha assunto al giorno d'oggi contorni ben precisi presso il pubblico, per cui la responsabilità sociale del terapeuta è già iniziata. Essa si dilata però sino a farsi problema assillante di fronte al fatto che non può essere ormai più a lungo negato che della terapia si sono già appropriati, in misura maggiore o minore, individui profani nel campo medico. Dirò subito che non intendo affatto parlare innanzitutto di certi elementi ciarlatani, incompetenti e irresponsabili, che le leggi attuali farebbero bene in certi casi a colpire, ma proprio di quei pedagoghi e psicologi, la cui formazione personale li rende ampiamente in grado di esercitare un'azione educativa. Poiché un campo considerevole di applicazione della psicoterapia è quello essenzialmente connesso con l'educazione, la psicoterapia non può allora, senza impoverirsi essa stessa, fare a meno della collaborazione dell'educatore.

E come la terapia medica si serve abbondantemente e di

frequente, nella sua pratica, di collaboratori non medici ed è persino in larga misura da loro dipendente, così anche lo psicoterapeuta necessita di una serie di metodi ausiliari che egli deve per forza affidare ad altri coadiuvanti non medici. Ricorderò qui soltanto la fisioterapia nelle sue diverse applicazioni, le tecniche educative speciali e così via. A mio parere sarebbe un grave errore se la psicoterapia medica abbandonasse questi suoi naturali collaboratori e attribuisse loro alla cieca l'etichetta di ciarlatani. Il medico ha invece tutti i motivi e tutto l'interesse a non lasciar proliferare in modo controllato le aspirazioni coltivate in numerosi istituti di pedagogia e nutrite in seno a talune facoltà di filosofia, ma introdurre gradualmente mediante una saggia collaborazione, un'oculata suddivisione delle competenze. Se invece il medico si rifiuta di riconoscere l'esistenza reale di una legittima pratica psicologica, con tale politica dello struzzo non solo non ottiene l'esaurirsi di queste tendenze, ma perde di vista, come invece non sarebbe auspicabile, le molteplici tendenze «pedagogico-terapeutiche» del nostro tempo e le depriva soltanto di una cosa essenziale: della sua consulenza e del suo eventuale controllo. L'Associazione medica internazionale di psicoterapia si occupa positivamente del problema degli psicologi pratici e dei collaboratori medici, ravvisando chiaramente i pericoli di un movimento psicologico di profani che cresce selvaggiamente e in modo tale che i medici non possono più mantenerne il controllo.

Recentemente si sostiene anche, come si è spesso sostenuto nel corso degli ultimi vent'anni, che l'interesse dei profani per le questioni psicologiche sarebbe in declino, e dato che le nevrosi sarebbero disturbi endocrini o lievi forme di psicosi, ogni psicoterapia diverrebbe superflua. Vorrei mettere seriamente in guardia da tali errori. Taluni orientamenti psicologici possono passare di moda, ma la problematica psicologica ha nel pubblico radici molto più estese e profonde di quanto il medico non specialista possa immaginare. Ecco dove stanno le responsabilità sociali degli psicoterapeuti che ne rendono prima o poi

indispensabile il costituirsi in un'associazione, a parte le considerazioni di ordine economico, su cui Morgenthauer ha già richiamato la nostra attenzione.

15. DISCORSI AI CONGRESSI DI PSICOTERAPIA (OTTAVO, NONO, DECIMO)

[Si tratta di discorsi inaugurali, finora inediti, tenuti da Jung a tre congressi dell'Associazione medica internazionale di psicoterapia: l'ottavo ebbe luogo a Bad Nauheim dal 27 al 30 marzo 1935; il nono a Copenaghen dal 2 al 4 ottobre 1937 e il decimo a Oxford dal 29 luglio al 2 agosto 1938. Traduzione di Maria Anna Massimello.]

Discorso inaugurale tenuto all'ottavo Congresso medico internazionale di psicoterapia (Bad Nauheim, 1935).

Stimatissimo pubblico!

E' già trascorso un anno dalla fondazione dell'Associazione medica internazionale di psicoterapia. In questi dodici mesi si è anzitutto organizzato il gruppo nazionale tedesco sotto la guida esperta del collega Goring. E' quindi entrata a far parte dell'Associazione internazionale la Società olandese di psicoterapia, sotto la guida del dottor van der Hoop. A Copenaghen è nato un gruppo danese organizzato dal dottor Bruel e anche a Zurigo è stato fondato di recente un gruppo nazionale svizzero di cui sono il presidente. Il dottor Bjerre di Stoccolma mi scrive che finora non gli è stato possibile organizzare un gruppo svedese a causa di difficoltà di ordine estrinseco, ma noi speriamo che nel secondo anno di vita della nostra Associazione gli sia riservata maggior fortuna. Recentemente anche il professor Stransky di Vienna si è messo in contatto con me in vista della fondazione di un gruppo austriaco. Parrebbe quindi sussistere la gradita eventualità che l'Associazione internazionale possa in futuro includere anche

l'Austria.

In realtà non pare essere un'impresa per nulla semplice raccogliere in un'organizzazione neutrale tutti i medici e gli psicologi che si occupano di psicoterapia o di psicologia pratica. A parte una comprensibile stanchezza individuale nei confronti delle associazioni, i motivi di questa difficoltà si possono suddividere in due gruppi. Il primo gruppo comprende tutti quegli intralci contro cui una scienza giovane si trova sempre a dover combattere. La psicoterapia e la sua specifica psicologia medica è ancora come una bimbetta, che non ha troppa fiducia in sé stessa. Ha inoltre due sorelle maggiori - la psichiatria e la neurologia - che vegliano su di lei con un atteggiamento non del tutto benevolo e che spesso le contestano il diritto all'autonomia. Sebbene tra gli esponenti di queste scienze si diano lodevoli eccezioni personali, tuttavia la psicoterapia, con la sua problematica squisitamente psicologica ha condotto un'esistenza oltremodo stentata sia nell'ambito della psichiatria che in quello della neurologia. Non intendo ora rivolgere con ciò alcun appunto a queste scienze, perché hanno entrambe il pieno diritto di avanzare una problematica loro specifica, la quale tuttavia ha poco in comune con la psicoterapia. Non è neppure ammissibile però l'atteggiamento opposto, e cioè che la psichiatria e la neurologia si sentano in diritto di prendere la psicoterapia sotto la propria ala protettiva, per il fatto di occuparsi l'una di malattie mentali e l'altra di malattie nervose. I disturbi psicologici funzionali, le cosiddette psiconevrosi, costituiscono per loro natura un campo specialistico, i cui casi non rientrano né nella clinica psichiatrica, né nell'ambito specifico della neurologia organica. L'odierna pratica della terapia psichica inoltre si è sviluppata ben al di là dei suoi confini originari, allorché consisteva semplicemente in consigli paternalistici o nell'impiego della suggestione con o senza ipnosi. Oggi esiste un trattamento psichico appropriato che è prerogativa dello specialista. Questo è un fatto che viene ignorato ancora troppo spesso, non solo dal pubblico, ma anche

dai medici stessi.

L'altro gruppo di motivi che rende così difficile l'organizzarci tra colleghi della medesima professione comprende particolari fenomeni psichici all'interno del settore stesso. Non è ancora possibile avviare una discussione oggettiva all'interno del campo specialistico, in quell'ambito che richiede una scientificità oggettiva. Ci sono gruppi di medici che pretendono di conferire alle loro teorie una validità assoluta e si corazzano contro ogni critica al punto che la loro convinzione scientifica assomiglia piuttosto a un credo religioso. Tali fenomeni sono proprio da considerare come surrogati della religione, contro di che non vi sarebbe nulla da obiettare, se soltanto essi lo riconoscessero francamente. Si potrebbe invece ben comprendere che proprio gli psicoterapeuti avvertissero con la massima chiarezza il bisogno di nutrire convinzioni religiose, poiché in definitiva furono proprio le religioni a costituire i più antichi sistemi terapeutici per le sofferenze dell'anima. Ma, diversamente dalle idee religiose, queste teorie psicologiche non sono soltanto spiccatamente intellettualistiche, ma anche antireligiose. Ne deriva purtroppo che nell'ambito specialistico della psicoterapia esistano non solo parecchie teorie - cosa di per sé estremamente auspicabile - ma anche diverse convinzioni che apparentemente sono indiscutibili, un fenomeno questo che si osserva per il resto soltanto nell'ambito della formazione di opinioni politiche o religiose.

Di fronte a tutte queste difficoltà l'Associazione internazionale sostiene da un lato che la psicoterapia costituisce una disciplina medica a sé stante, e dall'altro è dell'opinione che le verità scientifiche non possano venir convalidate mediante convinzioni acritiche e unilaterali ed è quindi aperta ai rappresentanti di ogni scuola, nella misura in cui essi siano disposti ad accogliere punti di vista obiettivi.

Concludo perciò esprimendo il desiderio e la speranza che in un prossimo futuro vogliano associarsi a noi tutti quei colleghi del nostro campo specifico, cui stia a cuore un più ampio

sviluppo della psicoterapia.

Discorso inaugurale tenuto al nono Congresso medico internazionale di psicoterapia (Copenaghen, 1937).

E' la prima volta che la nostra Associazione si riunisce qui a Copenaghen seguendo il gentile invito dei gruppi scandinavi. Con la decisione di trasferire per una volta il nostro Congresso al di fuori delle sedi precedenti, intendiamo affermarne il carattere internazionale. La direzione della nostra Associazione ha sempre avvertito la particolare esigenza non soltanto di allargare il più possibile il campo della psicologia e della psicoterapia mediche, ma anche di ampliarne i confini geografici e linguistici. Quanto più lo psicoterapeuta deve concentrarsi, nella sua pratica, sui singoli pazienti e sulle loro più minute particolarità, tanto più la sua scienza necessita di un punto d'osservazione capace di abbracciare un ampio ed elevato orizzonte, e ciò non semplicemente per i propri scopi, bensì proprio nell'interesse dei singoli pazienti, la cui estrema diversità reciproca richiede un'altrettanto sconfinata capacità di comprensione da parte del terapeuta. In vista di questa necessità ogni limitazione troppo angusta a qualsiasi confine posto artificialmente costituirebbe per la nostra scienza una catastrofe, sia che si tratti di confini nazionali, oppure di barriere di natura politica, linguistica, confessionale o filosofica. Anche se l'indagine del singolo ricercatore non può essere che limitata e anche se egli deve porsi sempre dei limiti, la sua autolimitazione perde ogni significato se resta avulsa dal suo nesso vitale con l'ampiezza e la varietà di altri punti di vista e di altri orientamenti. Nel corso degli anni passati siamo quindi riusciti, nonostante considerevoli difficoltà esterne, non solo a mantenere in piedi l'organizzazione originaria, bensì anche a conferirle carattere internazionale mediante la fondazione di una serie di gruppi nazionali: tedesco, olandese, danese, svedese, austriaco e svizzero. In tal modo si è

perlomeno posta la prima pietra per un promettente ulteriore incremento dell'Associazione. E' infatti nostro più vivo desiderio poter salutare tra i nostri membri anche i colleghi francesi e inglesi. In un periodo come quello che stiamo vivendo, infatti, dove le necessità storiche spingono a evidenziare e a rafforzare l'individualità nazionale, il problema delle relazioni internazionali diventa un'esigenza ugualmente urgente, quale forma di compensazione. Le nazioni europee formano come una famiglia, che, non diversamente da ogni altra famiglia, possiede un suo spirito particolare. Per quanto possa esistere un grosso divario tra le mete politiche, purtuttavia queste ultime poggiano in definitiva su un'anima europea collettiva, i cui aspetti e le cui sfaccettature non dovrebbero esser del tutto sconosciuti agli psicologi pratici.

Converrete senz'altro con me che oggi giorno un'organizzazione internazionale si trova a dover operare in condizioni estremamente precarie. Questa difficoltà tuttavia non dovrebbe distoglierci - per quanto sia in potere delle nostre misere forze e nonostante l'inclemenza dei tempi - dal cercare di salvaguardare i collegamenti umani e spirituali all'interno della famiglia europea e di attuare anche a livello internazionale ciò che quotidianamente cerchiamo di ottenere lavorando con i nostri pazienti: evitare il più possibile il male principale che è quello delle proiezioni sul vicino. Tutto ciò che esiste ha, come noi sappiamo fin troppo bene, una ragion sufficiente e solo un cattivo psicologo non ne sa valutare appieno il significato più generale. Il compito più alto della nostra scienza è proprio quello di comprendere e di classificare tutte le vicende umane. Esse presentano un'inesauribile varietà e variabilità, e di fronte a questa sconcertante quantità di aspetti e di punti di vista una psicologia può durare nel tempo solo se rinuncia a impegnarsi in modo precipitoso a favore di tesi o convinzioni dottrinali e lascia possibilità di espressione a ogni teoria che sia sufficientemente fondata. Nella scienza non v'è parola ultima o spirito settario che possa decidere la verità. Non dimentichiamo che la psicologia

non solo è una scienza pericolosa, ma è anche in pericolo. In quanto scienza della psiche è costituita infatti solo dalle asserzioni che la psiche compie su sé stessa. Vero dal punto di vista psicologico è quindi tutto ciò che ha realtà psicologica. Ma le cose che hanno una realtà psicologica sono infinite. Non posso quindi rivolgere alla nostra Associazione e in particolare a questo Congresso augurio migliore che quello che vi si possa esprimere e che venga ascoltata ogni opinione e che quante più nazioni possibili possano concorrere con la loro specificità a comporre un quadro d'insieme dell'anima europea.

Mi tocca ancora il doloroso compito di ricordare una perdita che ha colpito in quest'anno la nostra Associazione. Il 3 febbraio scorso si è spento Robert Sommer, il cofondatore e per molti anni il primo presidente dell'Associazione medica internazionale di psicoterapia. Egli si accostò al nostro specifico campo d'indagine e alla sua più precipua ipotesi di lavoro, grazie alle sue ampie conoscenze in ambito filosofico e psicologico e agli studi da lui compiuti sulla famiglia. La sua opzione a nostro favore e la sua generosità e continua disponibilità a collaborare ai nostri sforzi meritano non soltanto la nostra più sentita gratitudine, ma anche il più alto elogio, in quanto questo impegno si attuò in un periodo in cui la prospettiva psicologica in medicina era ancora oggetto di pubblici attacchi. In tali circostanze non si trattò soltanto di un'impresa coraggiosa, ma di un intervento che consentì al movimento psicoterapeutico tedesco di continuare a esistere. Il suo intervento a favore della psicoterapia fu, accanto a quello di Eugen Bleuler, di decisiva importanza per il successivo sviluppo delle nuove idee.

Per ricordare il nostro leale amico e promotore della nostra causa vorrei pregarvi di alzarvi in piedi per un momento.

Signore e signori, dichiaro aperto il nono Congresso dell'Associazione medica internazionale di psicoterapia. Esprimo a nome dell'Associazione il mio ringraziamento al comitato organizzativo del Congresso, in particolare a Oluf Bruel e a Paul Bjerre, per l'invito rivoltoci e per il faticoso lavoro di

preparazione. Passo ora la parola al dottor Bruel.

Discorso inaugurale tenuto al decimo Congresso medico internazionale di psicoterapia (Oxford, 1938).

Il Congresso dello scorso anno a Copenaghen fu il primo che ebbe luogo al di fuori dei confini della Germania. E subito dopo i nostri colleghi britannici proposero che ci incontrassimo in Inghilterra. E' stato sempre mio fervido desiderio stabilire un ponte tra la medicina psicologica del continente e l'Inghilterra, dove nei dieci anni passati tanto è stato fatto per la causa della psicoterapia e dove già numerosi sono i medici interessati al trattamento delle nevrosi e, in generale, agli aspetti psicologici della malattia. Sono certo di parlare a nome di tutti i miei colleghi del continente nell'esprimere la mia profonda e sentita gratitudine a questa bella e antica città, di così antica fama, ai nostri amici inglesi e a tutti coloro che con la loro benevolenza e il loro gentile appoggio hanno reso possibile l'organizzazione del convegno. Grande è il nostro debito di riconoscenza verso il comitato organizzativo, composto dai dottori Baynes, Strauss e Squires, che sono stati così prodighi di suggerimenti e di impegno fattivo.

Prima di dare inizio ai lavori vorrei, se me lo consentite, spendere qualche parola per chiarire brevemente gli intenti generali che si propone il nostro Congresso. Uno degli ostacoli più seri alla collaborazione nel campo della psicoterapia è dato dal fatto che esistono diversi orientamenti di pensiero, tra loro apparentemente inconciliabili. Questo stato di cose, che pure non rappresenta affatto una novità nella storia della medicina, costituisce un increscioso intralcio che ha finora impedito la convergenza e la collaborazione dei numerosi operatori nel campo della psicoterapia. La psicologia medica rimane pur sempre una pianticella delicata che richiede sollecite cure, se si vuole che in un prossimo futuro possa godere di una discreta

autonomia. Ma come sarà possibile provvedere a favorirne la crescita, se perfino i suoi esponenti non riescono a mettersi d'accordo sulla vera natura della loro materia? Recentemente si è dibattuta a fondo in più di una nazione la questione della possibilità o dell'opportunità di insegnare la psicoterapia all'università. Molti medici hanno riconosciuto che malattie assai comuni fanno la loro comparsa in concomitanza con disturbi psicologici, i quali presentano una relazione causale con la sofferenza organica. Alcuni psichiatri si sono accorti che le stesse psicosi mostrano spesso un aspetto psicologico da non sottovalutare e certi psicoterapeuti hanno scoperto che taluni casi al limite, marchiati con l'infausta etichetta di «schizofrenia», non sono affatto inaccessibili a un trattamento psicologico. In campo educativo succede già che si faccia un ampio uso di prospettive psicologiche elaborate da psicologi di formazione medica. E perfino il clero, sia di parte cattolica che protestante, incomincia a manifestare interesse per il nostro lavoro: sono uomini come noi, che si sentono spesso gravati, o per meglio dire oppressi, dagli intricati problemi morali di quei fedeli che si rivolgono a loro per esserne consigliati. In quest'ultimo decennio possiamo costatare un enorme incremento nell'interesse del pubblico al nostro lavoro: dimostrare interesse alla psicologia passa oggi per una cosa seria e non più per un ridicolo ghiribizzo, come succedeva ancora vent'anni fa. Al giorno d'oggi dovremmo riflettere seriamente su come riuscire a convogliare nella nostra professione tutti coloro che vi siano intenzionati, e sforzarci di farlo, per venire incontro alle esigenze e alle richieste del nostro tempo. In Svizzera esiste già da parecchi anni un Comitato di psicoterapia, nominato dalla Società psichiatrica svizzera. E com'era da attendersi, per altrettanti anni non è successo nulla. Poco tempo fa abbiamo comunque compiuto un altro passo... ma la risposta di una delle nostre facoltà di medicina è stata: «Ma che cosa volete insegnare, se non riuscite neppure a mettervi d'accordo tra di voi sulle vostre teorie?»

Questa osservazione va a colpire proprio il cuore del

problema. Ma la psicologia ha molti cuori e solo uno di essi è interessato da questa critica. Chi non abbia per motivi professionali una certa dimestichezza con la psicologia, non sa che essa prevede pure una parte pratica molto ampia e ugualmente importante, la quale ha poco o nulla a che fare con una specifica dottrina. E' invece proprio la dottrina che il pubblico si sente proclamare a gran voce, e di qui nasce il pregiudizio che la psicoterapia non sia nulla di più che una strana teoria. Si tratta di un grossolano errore. In realtà, nella sua pratica, ogni psicoterapeuta segue una linea che può essere più o meno comune con tutti i suoi colleghi (a patto che essi non applichino l'ipnosi); al tempo stesso però ciascuno di loro, non importa a quale scuola appartenga, segue una sua linea personale, poiché egli sa bene per esperienza che un buon lavoro coinvolge l'essere umano nella sua interezza e non può mai essere svolto come semplice routine o seguendo un particolare credo teorico. La natura stessa dei vari casi che trattiamo ci costringe talvolta a modificare i nostri metodi o la nostra spiegazione teorica. Sappiamo che una nevrosi non è una tipica infezione dovuta a un microbo specifico, bensì è lo sviluppo patologico di un'intera personalità. Sappiamo pure che gli ideatori di teorie psicologiche sono anche loro esseri umani, dotati di una disposizione psichica individuale che può essere più propensa ora a questa, ora a quella concezione o interpretazione. Da un lato abbiamo a che fare con singoli pazienti, e dall'altro e ci basiamo su opinioni che hanno una validità solo assai relativa. Queste sono verità incontestabili, che dovrebbero metterci in guardia di fronte a ogni atteggiamento rigido e indurci a porci interrogativi sulla pratica che svolgiamo con i nostri pazienti, anziché accapigliarci insensatamente per questioni ideologiche.

Il Comitato svizzero di psicoterapia ha intrapreso il tentativo di formulare alcuni punti su cui potessero convenire tutti gli psicoterapeuti che seguono nel loro lavoro le norme direttive dell'analisi psicologica. La mentalità democratica della

Svizzera ci ha aiutato a evitare ogni forma di assolutismo e siamo riusciti a stabilire quattordici punti di intesa comune (1). La nobile iniziativa del presidente Wilson pare aver fatto da battistrada alla nostra modesta proposta. C'è gente la quale dubita che la Società delle Nazioni possa mai concludere realmente qualcosa di buono. La nostra iniziativa invece si è già affermata felicemente in Svizzera e noi siamo pronti a fondare un Istituto di psicoterapia.

I quattordici punti, che mi accingo ora a illustrare, sono stati dileggiati come una blanda forma di compromesso, che passerebbe sopra alle più abissali divergenze di opinione. E' proprio ciò che intendevamo fare. Chi vuole può pure passare il resto della sua vita a discutere sulle idee. Noi invece volevamo costruire qualcosa di concreto, il che non si può ottenere mediante interminabili diatribe filosofiche sul senso ultimo della psiche. Ogni scuola ha dovuto sacrificare talune sue idee predilette e rinunciare a opporre un'ostinata resistenza contro le altre posizioni. Si è verificato un piccolo miracolo: le nostre formulazioni - ammettiamolo pure - blande e superficiali sono riuscite a realizzare una cordiale collaborazione tra persone che fino a quel momento avevano creduto di essere lontane mille miglia le une dalle altre. Se i miei colleghi riconoscono che la psicoterapia è la nostra causa comune, v'è anche speranza che essa possa venire a occupare un posto ben meritato tra le altre discipline della scienza medica.

16. WOTAN

[Titolo originale: "Wotan". Pubblicato per la prima volta in: Neue Schweizer Rundschau (Zurigo), N.S., vol. 3, N. 11, 657-69 (1936) e successivamente nel volume "Aufsatze zur Zeitgeschichte" (Zurigo 1946). Traduzione di Elena Schanzer.]

"En Germanie naistront diverses sectes,
s'approchans fort de l'heureux paganisme:
le coeur captif et petites receptes,
feront retour à payer la vraie disme" (1).

Prophéties de Maistre Michel Nostradamus (1555).

Con la guerra mondiale sembra essere cominciata per l'Europa un'epoca in cui accadono cose che prima si sarebbero tutt'al più sognate. Già la guerra tra nazioni civili era considerata quasi una vecchia favola; una simile assurdità sembrava sempre meno possibile in questo mondo ragionevole, a organizzazione internazionale. E quel che seguì alla guerra fu una vera tragedia: crolli fantastici, mutamenti di carte geografiche, regressi politici verso modelli medievali e antichi, Stati che ne fagocitavano altri superando di gran lunga, in quanto a totalitarismo, tutti gli esperimenti teocratici precedenti, persecuzioni di cristiani e di ebrei, massacri politici di massa e, per finire, un'incursione piratesca intrapresa a cuor leggero ai danni di un pacifico popolo in via di sviluppo (2).

Dove accadono cose simili in grande, non ci si deve affatto meravigliare se in piccolo e in piccolissimo succedono cose altrettanto strane. In campo filosofico dobbiamo certamente attendere ancora qualche tempo prima che si possa stabilire fondatamente che epoca sia quella in cui viviamo. Ma in campo

religioso avvengono fatti significativi. Che in Russia al variegato splendore della Chiesa greco-ortodossa sia subentrato un movimento ateo di dubbio gusto e di dubbia intelligenza non sorprende affatto, per quanto sia deplorabile il basso livello spirituale della reazione «scientifica». In fin dei conti, anche nel Vicino Oriente si tira un sospiro di sollievo quando dall'atmosfera fumosa di quelle teorie di lampade che sono quanto resta della Chiesa ortodossa si passa in una decorosa moschea dove alla sublime, invisibile onnipresenza di Dio non si sostituisce una congerie di riti e di suppellettili sacre. E, in fondo, doveva prima o poi spuntare anche per la Russia il diciannovesimo secolo con il suo illuminismo «scientifico».

Ma che in un paese veramente civile che si pensava avesse già da un pezzo superato il Medioevo, un antico dio della tempesta e dell'ebbrezza, cioè quel Wotan che da tanto tempo era andato storicamente a riposo, potesse ridestarsi a una nuova attività come un vulcano spento, questo è più che strano: è addirittura sensazionale. Com'è noto, quel dio nacque nella "Jugendbewegung" (movimento giovanile) tedesca e fu onorato, fin dall'inizio della sua resurrezione, con sacrifici cruenti di pecore. Erano quei giovanotti biondi (talvolta anche ragazze) che, armati di zaino e di chitarra, si vedevano aggirarsi instancabili su tutte le strade d'Europa, dal Capo Nord alla Sicilia, i fedeli seguaci del dio errabondo. Più tardi, verso la fine della Repubblica di Weimar, si diedero al vagabondaggio le migliaia e migliaia di disoccupati che s'incontravano dovunque erranti senza meta. Nel 1933 non si girovagava più, si marciava a centinaia di migliaia, dai bambinelli di cinque anni ai veterani. Il movimento hitleriano mise letteralmente in piedi l'intera Germania, dando vita allo spettacolo di una nazione che migrava segnando il passo. Wotan, il viandante, si era destato. Lo si poteva vedere nella sala di adunanze di una setta della Germania settentrionale formata da gente modesta, raffigurato come un Cristo un po' imbarazzato, seduto su un cavallo bianco. Non so se queste persone fossero al corrente della primigenia parentela

di Wotan con le figure di Cristo e di Dioniso; è probabile di no.

In un primo tempo Wotan, l'instancabile viandante, il mettemale che va suscitando qua e là litigi e operando magie, fu trasformato dal cristianesimo in un demonio; non era più che un fuoco fatuo nelle notti di tempesta, un cacciatore spettrale accompagnato dal suo seguito e, anche questo, soltanto in tradizioni locali, che si andavano sempre più affievolendo. La parte del viandante senza pace fu poi assunta dalla figura di Ahasvero, sorta nel Medioevo; si tratta di una saga cristiana, non giudea: il motivo del viandante che non ha accettato Cristo fu proiettato sugli ebrei (così di solito ritroviamo negli altri i nostri contenuti diventati inconsci). In tutti i casi la coincidenza dell'antisemitismo con il risveglio di Wotan è una finezza psicologica che forse vale la pena di ricordare.

I giovani che celebravano il solstizio non furono i soli a percepire quel frusciare nella foresta primigenia dell'inconscio; esso era già stato intuito profeticamente anche da Nietzsche, Schuler, Stefan George e Klages (3). La civiltà renana e del territorio a sud del Reno non può certo liberarsi con facilità dall'engramma classico; ragion per cui si richiama volentieri (appoggiandosi ai modelli classici) all'antica ebbrezza e all'antica esaltazione, cioè a Dioniso, "puer aeternus" ed Eros cosmogonico (4). Senza dubbio alcuno ciò è più corrispondente alla mentalità classica di quanto non sia Wotan, il quale però costituirebbe un riferimento più esatto. Egli è infatti un dio d'impeto e di bufera, un infuriare di passioni e di ardore guerriero; e per di più un potente incantatore e illusionista, versato in tutti i segreti della natura occulta.

Quello di Nietzsche è certamente un caso particolare. Egli non aveva conoscenza alcuna della cultura germanica. Quando ebbe scoperto il filisteo saccente, e quando Dio fu «morto», il suo Zarathustra incontrò un dio sconosciuto in forma inaspettata, che ora gli si faceva incontro con ostilità, ora si rivestiva della sua stessa forma. Così Zarathustra stesso è indovino, incantatore e vento di burrasca:

"E un giorno voglio soffiare come un vento anche tra loro e col mio spirito togliere il fiato al loro spirito: così vuole il mio futuro.

In verità, Zarathustra è un vento vigoroso per tutte le bassure, e questo consiglio egli dà ai suoi nemici e a tutto quanto vomita e sputa: «Guardatevi dallo sputare "contro" il vento!»" (5).

E quando Zarathustra sogna che, custode di sepolcri nella montana rocca della morte, vuole aprire il portone, e

"un vento mugghiante ne sbatacchiò i battenti: con fischi, strida e sibili mi gettò un feretro nero.

E mugghiando e fischiando e stridendo il feretro si spaccò, vomitando risate in mille forme".

il discepolo, interpretando il sogno, dice:

"Non sei tu forse il vento dagli striduli fischi, che spalanca le porte alle rocche della morte?

Non sei tu stesso la bara piena di cattiverie multicolori e di angeliche smorfie della vita?" (6)

In questa immagine spicca potentemente il segreto di Nietzsche, che fin dal 1863-64 aveva scritto ("Al dio ignoto"):

"Ti voglio conoscere, sconosciuto,
tu che mi afferri nelle profondità dell'anima
e attraversi la mia vita come una tempesta,
Tu inafferrabile, simile a me!
ti voglio conoscere e ti voglio servire" (7).

E vent'anni più tardi, nel suo magnifico "Inno al maestrale", dice:

"Come ti amo vento maestrale, spazzanubi - scacciamalanni
-scopacielo - vento muggente!

Non siamo d'un unico grembo
noi le primizie, d'un'unica sorte,
noi eternamente predestinati?" (8)

Nel ditirambo conosciuto come "Lamento di Arianna" (9) Nietzsche è totalmente vittima del dio cacciatore, per cui anche la forzata autoliberazione di Zarathustra in fin dei conti non cambia più nulla:

"Giù prostrata, inorridita,
quasi una moribonda cui si scaldano i piedi,
squassata, ahimè!, da febbri ignote,
tremante per gelidi dardi pungenti, glaciali,
incalzata da te, pensiero!
Innominabile! Velato! Orrendo!
Tu cacciatore dietro le nubi!
Fulminata a terra da te,
occhio beffardo che dall'oscuro mi guardi!
Eccomi distesa,
mi piego, mi dibatto, tormentata
da tutte le torture eterne,
colpita da te, crudelissimo cacciatore,
sconosciuto - dio... "

Questa notevole immagine del dio cacciatore non è soltanto una figura retorica ditirambica, ma un'esperienza vissuta a Schulpforta da Nietzsche quindicenne e descritta da Elisabeth Forster-Nietzsche (10). Mentre di notte vagabondava in un bosco tetro, dapprima fu spaventato da «un grido stridulo proveniente dal vicino manicomio» e poi incontrò un cacciatore «dai tratti lugubri, selvaggi». In una valle «circondata da una impenetrabile sterpaglia» il cacciatore si mise uno zufolo fra i denti ed «emise un suono acuto» sì che Nietzsche perse

conoscenza e si ridestò a Pforta. Era stato un incubo. E' significativo che il dormiente, che voleva andare ad Eisleben, la città di Lutero, discuta con il cacciatore se andare invece a «Teutschental» [valle dei Germani]. Ed è quasi impossibile confondere l'acuto fischio del dio della tempesta nel bosco notturno.

Dobbiamo davvero soltanto al fatto che Nietzsche fosse filologo classico che il dio sia stato chiamato Dioniso e non Wotan, o lo dobbiamo anche al suo incontro fatale con Wagner?

In una strana visione, Bruno Goetz lesse il segreto degli avvenimenti che sarebbero accaduti in Germania (11). Quel volumetto, "Das Reich ohne Raum" [Il regno senza terra], mi colpì allora come previsione del tempo in Germania, e l'ho tenuto sempre presente. Esso intuisce il contrasto esistente fra il regno delle idee e quello della vita, tra il gemino dio della tempesta e del segreto fantasticare, che scomparve quando caddero le sue querce e ritorna quando il Dio dei cristiani si rivela troppo debole per salvare la cristianità dalla strage fratricida. Allorché a Roma il Santo Padre, privo di ogni potere, non ebbe che Dio cui rivolgersi in favore del "grex segregatus", rise il vecchio cacciatore monocolo sul limitare della foresta germanica, e sellò Sleipnir.

Se ci fosse lecito dimenticare per un momento che viviamo nell'anno del Signore 1936 e che per conseguenza crediamo di spiegare il mondo razionalmente in base ai fattori economici, politici e psicologici; se accantonassimo la nostra bene intenzionata ragionevolezza umana, troppo umana; se ci permettessimo di accollare a Dio o agli dèi, anziché all'uomo, la responsabilità degli eventi contemporanei, allora Wotan farebbe proprio al caso nostro come ipotesi causale. Oso perfino avanzare l'eretica affermazione che il vecchio Wotan, col suo carattere abissale, inesauribile, spiega il nazionalsocialismo più di quanto lo facciano, messi insieme, i predetti tre ragionevoli fattori. Per quanto ognuno di essi chiarisca un aspetto importante delle cose che stanno accadendo in Germania,

tuttavia Wotan dice di più e proprio sul fenomeno generale, che rimane estraneo e incomprensibile a chi non sia tedesco, anche dopo la più profonda riflessione. Forse possiamo designare questo fenomeno generale come "Ergriffenheit", cioè possibilità di essere afferrato, di essere posseduto. Questo termine presuppone un "Ergriffener", un «afferrato», un «posseduto», ma anche un "Ergreifer", «uno che afferra», che possiede. Se non si vuole addirittura divinizzare Hitler, cosa che del resto è anche accaduta, rimane soltanto Wotan, che è «uno che afferra», cioè che possiede, gli uomini. E' vero che suo cugino Dioniso divide con lui questa caratteristica, ma egli sembra averla estesa anche al genere femminile. Si può ben dire che le menadi costituivano una S.A. femminile (12), secondo il racconto mitico, piuttosto pericolosa. Wotan si limita ai furibondi "berserker", che erano impiegati come guardie del corpo dei re mitici.

Per uno spirito ancora infantile che consideri gli dèi come entità «metafisiche» realmente esistenti ovvero come invenzioni giocose o superstiziose, il suddetto parallelo fra "Wotan redivivus" e la tempesta socialpolitica e psichica che scuote la Germania odierna potrebbe almeno passare per una parabola. Ma poiché gli dèi sono indubbiamente personificazioni di forze psichiche, l'affermare la loro esistenza metapsichica è una presunzione dell'intelletto tanto quanto l'ipotesi che essi siano stati inventati. Le «forze psichiche» non hanno certamente niente a che fare con la coscienza; per quanto ci piaccia trastullarci con il pensiero che coscienza e psiche siano identiche, la nostra non è altro che una presunzione dell'intelletto. La nostra mania di spiegare tutto razionalmente trova una base sufficiente nel timore metafisico, poiché illuminismo e metafisica sono stati sempre due fratelli ostili. Le «forze psichiche» hanno piuttosto a che fare con l'anima inconscia; per questo tutto ciò che si fa improvvisamente incontro all'uomo uscendo da quell'oscura regione è considerato o come proveniente dall'esterno e perciò reale, o come un'allucinazione e perciò non reale. Ma la possibilità che

esistano cose vere che non provengano dall'esterno è finora a malapena balenata alla mente dell'uomo del nostro tempo.

Si può, e vero, per maggiore chiarezza, prescindere dal nome e dal concetto di Wotan, ormai gravati da pregiudizi, e indicare la stessa cosa come "furor teutonicus"; così facendo tuttavia si viene a dire lo stesso, e non così bene, poiché il "furor" in questo caso è una semplice psicologizzazione di Wotan e non significa nulla di più del fatto che il popolo si trova in uno stato di furore. Con ciò viene meno una preziosa caratteristica dell'intero fenomeno, cioè l'aspetto drammatico dell'"Ergreifer", di colui «che afferra» e dell'"Ergriffener", cioè di colui che è stato «afferrato», posseduto da lui. Ma quello che colpisce maggiormente nel fenomeno tedesco è proprio il fatto che un uomo evidentemente «posseduto», «possegga» a tal segno l'intera nazione che tutto si mette in movimento, comincia ad avanzare e inevitabilmente anche a sdruciolare pericolosamente.

Wotan mi sembra un'ipotesi eccellente. Egli era, si direbbe, soltanto addormentato, nel monte Kyffhauser, finché i corvi non gli hanno annunciato la frescura mattutina. Wotan è una caratteristica basilare della psiche tedesca, un «fattore» psichico di natura irrazionale, un ciclone che livella e travolge le zone di alta pressione culturale. Sembra che i fedeli di Wotan, nonostante tutta la loro stravaganza, abbiano visto più giusto dei fedeli del raziocinio. Wotan, e questo è stato evidentemente del tutto dimenticato, è un dato germanico primigenio, la più vera espressione e la ineguagliata personificazione di una caratteristica fondamentale, particolare del popolo tedesco. Chamberlain è un sintomo sospetto del fatto che anche altrove esistono dèi velati e dormienti. La razza germanica (vulgo «ariana»), il carattere nazionale germanico, il sangue e il suolo, i canti dei wagalaweia (13), le cavalcate delle Valchirie, Gesù trasformato in biondo eroe dagli occhi celesti, la madre greca di san Paolo, il diavolo come un Alberico (14) internazionale in edizione giudea e massonica, la nordica luce polare segno di

civiltà, l'inferiorità delle razze mediterranee, ecco lo scenario indispensabile su cui, in fondo, tutto ha lo stesso significato: la possibilità dei tedeschi di essere «afferrati», posseduti da un dio: sicché la loro casa «è riempita da un vento selvaggio». Poco dopo l'avvento di Hitler al potere, se non erro, il celebre «Punch» pubblicò una vignetta raffigurante un irato "berserker" che si libera delle catene. In Germania è scoppiato l'uragano, mentre noi crediamo ancora che faccia bel tempo.

Da noi in Svizzera, ora da sud, ora da nord, si leva un soffio di vento, talvolta un po' sospetto, tal'altra innocuo, e così idealistico che nessuno se ne accorge. "Quieta non muovere": qui da noi con questa riconfortante saggezza si va avanti bene. È stato rimproverato agli svizzeri di avere una netta ripugnanza per il costituirsi a problema. Devo contestarlo: lo svizzero è capace di preoccuparsi ma non lo dice per nessuna ragione, anche se una corrente d'aria si è fatta sentire qua o là. Così paghiamo il nostro tributo a un'epoca di "Sturm und Drang" tedesco, in silenzio, e così ci sentiamo molto migliori. I tedeschi hanno, loro, un'occasione storica forse unica di imparare, penetrando nel più intimo del loro cuore, da quali pericoli dell'anima il cristianesimo voleva salvare l'umanità.

La Germania è una terra di catastrofi spirituali, dove determinate forze naturali soltanto apparentemente fanno pace con la ragione dominatrice del mondo. L'avversario della ragione è un vento che dalle vastità primitive dell'Asia soffia verso l'Europa su un ampio fronte che va dalla Tracia alla Germania, ora cacciando, come foglie secche; i popoli l'uno verso l'altro, ora ispirando pensieri che scuotono il mondo dalle fondamenta; è un Dioniso elementare che infrange l'ordine apollineo. Il suscitatore dell'uragano è chiamato Wotan; per poter procedere a un più attento esame del suo carattere dobbiamo non soltanto riconoscere le sue azioni storiche in mezzo agli scompigli e ai rivolgimenti politici, ma abbiamo anche bisogno delle interpretazioni mitologiche, che non spiegavano ancora le cose in termini umani e secondo le limitate possibilità umane, ma ne

trovavano i motivi più profondi nella psiche e nella sua autonoma potenza. La più antica intuizione umana ha sempre deificato simili potenze, caratterizzandole ampiamente e con gran cura per mezzo dei miti, a seconda della loro peculiarità. Ciò era tanto più possibile in quanto si tratta di immagini o di tipi originari innati nell'inconscio di molte razze, e che esercitano su di queste un'influenza diretta (15). Si può perciò parlare di un archetipo «Wotan» che, in qualità di fattore psichico autonomo, produce effetti collettivi, delineando così un'immagine della sua propria natura. Wotan ha una sua particolare biologia, separata dalla natura del singolo, che solo di quando in quando è afferrato dall'irresistibile influsso di quel fattore inconscio; nei periodi di calma, invece, l'archetipo Wotan è inconscio come un'epilessia latente. I tedeschi che erano già adulti nel 1914 potevano prevedere quel che sarebbero stati nel 1935? Tali tuttavia sono gli effetti sorprendenti del dio del vento, che soffia dove vuole e del quale non si sa da dove venga né dove vada, che afferra tutto quel che incontra sul suo cammino e abbatte tutto quello che non ha radici. Quando soffia il vento, tutto ciò che è esternamente e internamente malsicuro vacilla.

Una recente monografia di Martin Ninck su Wotan (16) ha completato e perfezionato la nostra conoscenza della natura di Wotan. Il lettore non tema che si tratti unicamente di uno studio scientifico, scritto con accademico sussiego. Sebbene i diritti della scienza obiettiva vi siano completamente tutelati e il materiale sia raccolto ed esposto in bell'ordine con rara perfezione e penetrazione, è evidente che l'autore sente la sua materia come cosa vicina alla vita reale e che la corda di Wotan vibra anche in lui. Non si tratta di un difetto, ma di un grandissimo pregio del libro che senza questa partecipazione dell'autore avrebbe potuto diventare una noiosa raccolta. E invece teoria e vita si sposano egregiamente in questo scritto, come si può constatare soprattutto nell'ultimo capitolo: «Una panoramica.»

Ninck traccia un affresco grandioso dell'archetipo tedesco

Wotan: lo descrive in dieci capitoli basandosi su tutte le fonti esistenti: quale guerriero furioso, dio delle tempeste e viandante, lottatore, dio del desiderio e dell'amore, signore dei morti, signore degli "Einherjer" (17), l'iniziato, l'incantatore, il dio dei poeti. Anche la sua mitica corte, le Valchirie e le Fylgje (18), sono prese in considerazione in quanto comprese nel significato fatale di Wotan. La ricerca di Ninck sul nome di Wotan e sulla sua provenienza è molto istruttiva; essa mostra come quel dio incarni tanto il lato impulsivo-emotivo dell'inconscio, quanto quello intuitivo-ispiratore, e sia da un lato dio dell'ira e della frenesia, dall'altro un esperto dei caratteri runici e annunciatore del destino.

Per quanto Wotan sia stato identificato dai romani con Mercurio, nessun dio romano o greco corrisponde propriamente alle sue caratteristiche. Con Mercurio ha in comune la vita errabonda; con Plutone, e anche con Crono, la sovranità sui morti; la frenesia lo lega a Dioniso, soprattutto nella sua forma mantica. Mi ha sorpreso il fatto che Ninck non faccia menzione di Ermete, dio ellenistico della rivelazione che, come "pnéuma" e "nous", sta a significare il vento. Farebbe da ponte con lo "pnéuma" cristiano e col miracolo di Pentecoste. Come Poimandres, pastore degli uomini, Ermete è un dio che «afferra» gli uomini. Ninck osserva giustamente che Dioniso, come gli altri dèi, è rimasto sempre sottoposto all'autorità di Giove onnipotente, cosa che rivela una profonda differenza tra il temperamento greco e quello germanico. L'eliminazione di Crono, al quale Ninck attribuisce un'intima affinità con Wotan, potrebbe forse far pensare a un superamento e a una scissione, in tempo preistorico, del tipo di Wotan. In tutti i casi, il dio germanico rappresenta una totalità a un livello primitivo, una situazione psichica nella quale la volontà dell'uomo si identificava ancora con quella del dio che lo teneva completamente in suo potere. Ma presso i greci esistevano dèi che prestavano il loro appoggio all'uomo contro altre divinità, e il padre Giove non era lontano dall'ideale del despota benevolo e

illuminato. Wotan non diede mai segni d'invecchiamento; sparì semplicemente, a modo suo, quando i tempi gli furono contrari, e rimase invisibile per più di un millennio, operando anonimamente e in modo indiretto. Gli archetipi somigliano a letti di fiume abbandonati dall'acqua, che può farvi ritorno in un momento più o meno lontano; sono come vecchi fiumi nei quali le acque della vita sono fluite a lungo, per poi sparire nel profondo; quanto più a lungo sono fluite nella stessa direzione, tanto più è probabile che prima o poi facciano ritorno al loro letto. Se nella società umana, e specialmente all'interno dello Stato, la vita del singolo è regolarizzata come un canale, la vita delle nazioni è come la corrente di un fiume impetuoso che nessuno domina; o che, comunque, non può mai essere dominata da un uomo, ma solo da Colui che è sempre stato più forte degli uomini. La Società delle Nazioni, che dovrebbe essere investita di autorità sovranazionale, è secondo alcuni un bambino ancora bisognoso di protezione e di aiuto, secondo altri un aborto. Così la vita delle nazioni scorre senza freno, senza guida, inconscia, come un macigno che precipita giù per un pendio, fermandosi soltanto davanti a un ostacolo più poderoso. Perciò gli avvenimenti politici passano da un vicolo cieco a un altro, come torrenti che si insinuano per burroni, meandri e paludi. Dove non è il singolo a muoversi, ma la massa, il controllo umano vien meno, e gli archetipi cominciano a operare; lo stesso accade nella vita dell'individuo quando si trova davanti a situazioni che le categorie a lui note non riescono più a padroneggiare. Ma in che consista l'azione di un cosiddetto Führer nei confronti di una massa in movimento, lo si può osservare con ogni desiderabile chiarezza tanto al sud quanto al nord del nostro paese.

L'archetipo dominante non rimane sempre lo stesso, come dimostra ad esempio il fatto che sono state imposte limitazioni alla durata dello sperato regno della pace, il Regno «millenario». Il tipo mediterraneo del padre ordinatore, buon reggitore, perfino benevolo, è scosso nel modo più grave in tutta la parte

settentrionale dell'Europa; ne porta testimonianza l'odierno destino delle Chiese cristiane. Il fascismo in Italia e gli avvenimenti di Spagna mostrano che anche al sud lo sconvolgimento è arrivato molto più in là di quanto ci si aspettasse. La stessa Chiesa cattolica non può più concedersi il lusso di una prova di forza.

Il dio nazionale ha assalito il cristianesimo su un ampio fronte, sia che in Russia si chiami «scienza e tecnica», in Italia «duce», e in Germania «fede tedesca» o «cristianesimo tedesco» o «Stato». I "Deutsche Christen" [Cristiani tedeschi] (19) sono una "contradictio in adjecto" e farebbero molto meglio a passare alla "Deutsche Glaubensbewegung" [Movimento tedesco della fede] di Hauer (20), cioè nel campo di quelle persone bene intenzionate e dabbene che da una parte riconoscono onestamente la loro "Ergriffenheit", e dall'altra si danno molta pena per rivestire questo nuovo e innegabile stato di cose di una mansione mediatrice storicamente valida che la faccia apparire meno spaventosa. Si aprono così prospettive consolanti su grandi figure appartenenti, ad esempio, alla mistica tedesca, come Maestro Eckhart che era un tedesco e anche «afferrato» lui stesso.

Si evita così la domanda imbarazzante: ma allora chi è l'"Ergreifer" (colui che afferra)? E' sempre stato «Dio». Ma quanto più Hauer, movendo dall'ampio cerchio indogermanico, si restringe a quello «nordico» e specialmente all'Edda, e quanto più diventa «tedesca» la fede come espressione di Ergriffenheit, tanto più chiaro diventa che il dio «tedesco» è il dio dei tedeschi.

Non si può leggere senza commozione il libro di Hauer "Deutsche Gottschau: Grundzuge eines deutschen Glaubens" [Visione tedesca di Dio: caratteristiche della fede tedesca] (21), se lo si considera come il tentativo, tragico e veramente eroico, di uno studioso di coscienza che, senza sapere in che modo gli sia accaduto, è stato chiamato e «afferrato», in quanto appartenente al popolo tedesco, dalla non udibile voce dell'"Ergreifer" e ha tentato, tendendo tutto il suo sapere e la sua capacità, di gettare

un ponte tra l'oscura forza vitale e il mondo luminoso delle idee e delle figure storiche. Ma che cosa significano tutte le bellezze di un passato e di un'umanità completamente diversi di fronte all'incontro, prima mai sperimentato, dell'uomo d'oggi, con un dio tribale vivente, insondabile? Esse sono trascinate come foglie secche nel vortice del vento impetuoso, e le ritmiche allitterazioni dell'"Edda" si insinuano fra i testi mistici cristiani, le poesie tedesche e la saggezza delle "Upanishad". Hauer stesso è afferrato dalla presaga profondità delle primigenie parole tedesche in una misura di cui prima non si era certamente mai reso conto. Non è colpa né dell'indologo Hauer, né dell'"Edda", poiché entrambi esistevano già da molto tempo, ma di "kairos" - il momento presente del tempo - che appunto, a un più attento esame, risulta adesso chiamarsi Wotan. Consiglierei perciò al Movimento tedesco della fede di non farsi più troppi scrupoli. Le persone intelligenti non lo confonderanno con i grossolani seguaci di Wotan che si limitano a «simulare una fede». Ci sono rappresentanti di quel movimento che, da un punto di vista intellettuale e umano, sarebbero pienamente nelle condizioni non soltanto di «credere», ma anche di «sapere» che il dio dei «tedeschi» è Wotan e non il Dio universale dei cristiani. Non è un disonore ma un tragico evento. Da sempre è stato pericoloso cadere nelle mani del Dio o di un dio vivente. Com'è noto, Yahwèh non fa eccezione, e sono esistiti un tempo filistei, edomiti, amoriti e altri che si trovavano al di fuori dell'esperienza jahwistica e ne soffrivano certamente come di una cosa assai spiacevole. L'esperienza semitica di Dio, chiamato Allah, fu per molto tempo una faccenda penosissima per tutta la cristianità. Dal di fuori, noi giudichiamo troppo i tedeschi contemporanei come agenti responsabili. Sarebbe forse più giusto considerarli anche come «vittime».

Se usiamo in modo conseguente il nostro modo di vedere, che riconosciamo molto peculiare, dobbiamo concludere che Wotan non dovrebbe manifestare soltanto il suo carattere inquietante, prepotente e tempestoso, ma anche l'altra faccia,

del tutto diversa, estatica e mantica, della sua natura. Se questa conclusione fosse confermata, il nazionalsocialismo non avrebbe certo l'ultima parola; ci sarebbero invece da aspettarsi negli anni o nei decenni a venire cose che ancora non possiamo nemmeno immaginare. Il risveglio di Wotan è un regresso e un ritorno al passato; il fiume, per un ingorgo, ha rifatto irruzione nel suo antico letto. Ma l'ingorgo non durerà per sempre; forse è un "reculer pour mieux sauter", e l'acqua sormonterà l'ostacolo. Allora sarà palese quel che Wotan «mormorò alla testa di Mimir»: "Che cosa mormora ancora Wotan alla testa di Mimir? / Già la sorgente ribolle: la cima dell'albero dell'universo / rosseggia al suono del corno rintronante / che Heimbold tiene alzato a chiamare le schiere. / L'albero trema, ma resta ancora eretto / mentre frusciano le foglie finché Loki si svincola. / Selvaggio urla il cane davanti all'abisso infernale / finché strappa la catena allo sfrontato corsiero. / Dall'oriente avanza un gigante munito di scudo, / allora il verme del mondo si erge irato contro Joten: / egli percuote le onde, gridano i nibbi, / bramosi di cadaveri, perché Nagelfar, la barca dei morti, si è liberata. / Dall'oriente attraverso il mare, quando si avvicinano i figli di Muspil, / guida Loki la chiglia fuggente; / il fratello della tormenta porta lungo la strada il lupo e la sua figliata" (22).

17. PSICOLOGIA E PROBLEMI NAZIONALI

[Titolo originale: "Psychology and National Problems". Conferenza tenuta, in lingua inglese, all'Istituto di Psicologia medica (Tavistock Clinic) di Londra il 14 ottobre 1936, al ritorno da un viaggio negli Stati Uniti. Stando alla testimonianza della figlia Marianne Niehus, Jung scrisse la conferenza durante la traversata. Il presente testo, che si basa sul manoscritto olografo, non era mai stato pubblicato, sebbene idee abbastanza simili si trovino espresse in un'intervista da Jung rilasciata all'«Observer» (Londra, in data imprecisata) e ripubblicata poi su «Time» del 9 novembre 1936, e su «The Living Age» (New York, dicembre 1936). Traduzione di Maria Anna Massimello.]

La questione del rapporto tra psicologia e problemi nazionali, che sono stato invitato a trattare, presenta senza dubbio una sua attualità e comunque non sarebbe stata posta prima della guerra. In genere la gente non notava allora fattori di disturbo nel clima spirituale o psichico dell'Europa, anche se uno psicologo critico o un filosofo di vecchio stampo avrebbero trovato sufficienti temi di discussione. Era quello un mondo di prosperità, un mondo che credeva in ciò che si poteva vedere con i propri occhi e sentire con le proprie orecchie, e che aveva fede nelle asserzioni del razionalismo e del positivismo filosofico. Perfino la possibilità razionale di una grande guerra appariva, nonostante le testimonianze offerte dalla storia, come un incubo venuto di lontano e prodotto artificialmente, non più di uno spauracchio teorico che di tanto in tanto veniva agitato dai politici e dai giornali, quando non avevano nient'altro di meglio da dire. Si era pienamente convinti che le relazioni internazionali, finanziarie, commerciali e industriali fossero così strettamente intrecciate che anche la semplice eventualità di una

guerra fosse da escludersi. L'incidente di Agadir (1) e altre imprese del genere apparivano semplici buffonate di un monarca psicopatico, che per il resto era abbastanza ben invischiato in una rete internazionale di impegni finanziari, le cui gigantesche proporzioni non potevano che rendere impossibile qualunque seria impresa militare. Inoltre il favoloso sviluppo delle scienze naturali, l'alto livello dell'istruzione pubblica raggiunto nella maggior parte dei paesi europei e un'opinione pubblica che non era mai stata, nel corso della storia, così ben organizzata, autorizzavano gli europei a credere nelle capacità coscienti dell'uomo, nella sua razionalità, intelligenza e forza di volontà. Pareva quasi che l'uomo, sorretto dai suoi ideali, fosse sul punto di prender possesso della terra intera e di reggerla saggiamente, per il bene di tutti i popoli.

La guerra mondiale ha distrutto questo sogno e annientato la maggior parte degli ideali dell'epoca precedente. Il clima del dopoguerra portò a dubitare che nella mente dell'uomo tutto fosse in ordine. Si incominciò a metterne in forse la normalità, perché gli uomini in grado di riflettere iniziarono a meravigliarsi sempre di più delle azioni di cui l'umanità era capace. Il benevolo dio della scienza, che aveva realizzato cose così meravigliose per il bene dell'uomo, aveva mostrato il suo volto oscuro: aveva prodotto i più diabolici macchinari bellici, incluso l'abominio del gas tossico, e la ragione umana era stata ottenebrata sempre di più da idee stravaganti e assurde. Le relazioni internazionali si volsero al nazionalismo più sfrenato e il vero dio di questo mondo, l'"ultima ratio" di tutte le cose - il denaro - sviluppò un carattere sempre più falso, più di quanto non ci si sarebbe mai potuto immaginare. Non soltanto la sicurezza del "gold standard", ma anche quella dei trattati e di altri accordi internazionali, già gravemente scosse dalla guerra, non riuscirono più a ricostituirsi per farsi invece sempre più illusorie. Fallirono quasi tutti i più seri tentativi di giungere a una riduzione degli armamenti e a una stabilizzazione delle finanze internazionali. Lentamente l'umanità iniziò a capire di

trovarsi in una delle peggiori crisi morali che il mondo avesse mai conosciuto.

E' abbastanza naturale che da molte parti si sollevasse il dubbio che l'animo umano non fosse mai mutato. Non sembrava più assurda l'ipotesi che all'origine di tutti questi sviluppi, difficili da spiegare in altro modo, potessero celarsi determinati motivi psicologici. Molti si domandarono che cosa la psicologia avrebbe avuto da dire sulla situazione mondiale. Simili domande, del resto, mi sono state rivolte con una certa frequenza e io devo confessare che non solo ho avvertito una netta sensazione di disagio, ma mi sono sentito anche estremamente incompetente a dare una risposta soddisfacente. Il tema è realmente troppo complesso. Le ragioni preponderanti e immediate della crisi sono date da fattori di natura economica e politica. E' pur vero che questi ultimi, in quanto attività dello spirito umano, devono sottostare a determinate leggi psicologiche, ma i fattori economici, in particolare, non hanno carattere pienamente psicologico; dipendono invece ampiamente da condizioni che con la psicologia non hanno - si può dire - nulla a che fare. Quest'ultima sembra invece essere determinante nella politica, ma esiste un fattore ultimo numerico di pura forza e di autentica violenza, che corrisponde piuttosto alla psicologia di un abitante delle caverne o di un animale, che non a quella di un essere umano. Finora non è stata elaborata ancora alcuna psicologia su materie così infinitamente complesse, come l'economia e la politica, e continua a restare estremamente problematico dire se sussista una qualche speranza che la psicologia si possa applicare a fenomeni determinati da fattori non psicologici. Non mi ritengo competente a trattare il significato ultimo della nostra crisi mondiale. Alcuni suoi lati, tuttavia, mostrano un aspetto squisitamente psicologico e offrono perciò l'opportunità per un commento. Una delle possibilità della psicologia contemporanea pare essere quella di offrire perlomeno un punto di vista specifico sulla realtà.

Prima di addentrarmi nel tema della conferenza, vorrei compiere qualche considerazione sulla psicologia in generale.

Psicologia su tre piani

- coscienza
- subconscio
- inconscio collettivo (2)

Dopo aver esposto brevemente le mie opinioni a proposito della psicologia, vorrei ora ritornare al nostro tema. Anzitutto devo compiere una puntualizzazione di carattere negativo: non prenderò in esame dal punto di vista psicologico gli aspetti strettamente economici e politici degli eventi attuali e questo perché tali aspetti non presentano, almeno in parte, carattere psicologico. Quali che possano essere stati i motivi psicologici all'origine della guerra mondiale, essi vanno al di là della mia competenza psicologica. Mi occuperò principalmente della situazione psicologica creatasi con la guerra. Il fatto che esistesse una determinata condizione psicologica pare essere confermato da un gran numero di fenomeni che dobbiamo definire sintomi. Si afferma che un certo fenomeno è un sintomo quando è chiaro che non è un logico mezzo finalizzato allo scopo, ma si distingue piuttosto come un semplice risultato di condizioni prevalentemente causali, privo di ogni evidente intenzionalità. Per esempio la colorazione gialla della pelle, in un caso di itterizia, è un fenomeno privo di intenzionalità e per questo lo definiamo un sintomo, al contrario delle pitture di guerra dei pellerossa, che invece costituiscono una componente funzionale del loro cerimoniale di guerra. Oppure ancora: se, vedendo un uomo conficcare un chiodo nella parete, gli domandiamo perché lo faccia e se egli risponde che è per appendervi il suo mantello, allora il suo è un atto funzionale allo scopo; se invece risponde che lo fa perché gli sono capitati tra le mani un martello e un chiodo, allora la sua azione è un sintomo o, quanto meno, egli desidera farla apparire come tale.

Parimenti potremmo immaginarci organizzazioni di massa che non facciano il saluto romano, senza fasci littori, svastica, neopaganesimo e altri annessi e connessi, perché i nostri partiti politici possono farne a meno, così come della Standard Oil o della Dutch Shell. Perciò tali caratteristiche ci paiono principalmente sintomi di una particolare condizione mentale, dovuta a certe cause. D'altro lato ci è noto che simboli e cerimonie fanno la loro comparsa soprattutto in organizzazioni religiose, dove in effetti si ha a che fare con una particolare disposizione spirituale. Se ci si trova in tale disposizione non si parlerà naturalmente di sintomatologia, ma al contrario si potranno trovare opportune e sensate tutte queste particolarità perché paiono servire a uno scopo ben definito. Finché ci si muove nell'ambito di una determinata fenomenologia, non si manifesta alcuno stupore e nessuno si interroga sul reale significato delle cose. Un simile dubbio di natura filosofica può sorgere soltanto in chi si tenga fuori dal gioco.

I paesi dove compaiono i sintomi più vistosi sono soprattutto quelli che furono realmente coinvolti nella guerra e che si sono poi trovati in uno stato di terribile miseria e caos. Penso in particolare alla Russia, alla Germania, all'Austria e all'Italia. Qualunque ne possa essere la causa, la miseria costituisce una condizione psicologica ben precisa, caratterizzata da precise emozioni, quali depressione, paura, disperazione, incertezza, inquietudine e risentimenti di ogni genere.

Poiché la nostra psicologia empirica è fondata interamente sull'esperienza di casi individuali, il nostro discorso deve necessariamente prendere le mosse dall'individuo. E subito ci troviamo a domandarci quali possano essere le reazioni di un individuo che si trovi oppresso dal peso di un'acuta miseria. Di fronte a tale situazione si possono manifestare una reazione positiva e una negativa:

- 1) "Reazione positiva". Si è indotti ad affrontare uno sforzo maggiore. L'individuo dimostra più energia e forza di volontà e

tenta di superare l'ostacolo o il motivo della sua miseria mediante un impegno fisico, intellettuale e morale. Si tratterà in questo caso di un tentativo del tutto cosciente e razionale, sostenuto da ogni mezzo a sua disposizione. Se le sue sole forze non gli sono sufficienti, l'individuo cercherà l'aiuto di altri; un maggior numero di persone potrà dar vita a una specie di organizzazione volta a rimuovere le cause della miseria. Se anche questo tentativo dovesse fallire o se un individuo è troppo debole fin dall'inizio per intraprendere la lotta, allora subentra la reazione negativa.

2) "Reazione negativa". Invece delle misure difensive adeguate e al posto della necessaria concentrazione di energia, degli sforzi di volontà e di tutti i mezzi e i metodi razionali disponibili per far fronte a una simile condizione, prende piede una reazione emotiva. Le reazioni emotive denotano sempre una qualità inferiore dell'adattamento. Questo non significa necessariamente che l'adattamento sia inefficace, ma vuol dire semplicemente che, se l'individuo ottiene successo, deve ringraziare il fatto che si è lasciato trasportare passivamente dall'onda dei sentimenti, piuttosto che guidare da uno sforzo di volontà cosciente e deliberato. In altre parole: il successo è stato ottenuto in modo primitivo e inferiore, principalmente attraverso una reazione puramente istintiva. Ma più spesso capita che la reazione emotiva non abbia successo proprio perché è troppo primitiva e rappresenta perciò un adattamento difettoso a una situazione estremamente complicata. In ogni caso l'individuo è passivo e costituisce più l'oggetto che non il soggetto dell'emozione. La reazione emotiva consiste di solito nella depressione, nella paura e perfino nel panico. Uno stato emotivo suscita a sua volta reazioni istintive che indeboliscono e sgretolano il primato della ragione, aprendo così le porte all'intrusione delle forze primitive dell'istinto. "Le reazioni emotive comportano sempre una regressione" che, di solito, provoca per prima cosa il ridestarsi di metodi e di atteggiamenti infantili. Le persone che si trovano in preda alla paura e alla

disperazione ritornano molto spesso infantili, cadono vittime di un eccessivo smarrimento e demoralizzazione (3). Lo smarrimento e il panico portano altresì a costituire dei gruppi o piuttosto a chiudersi in masse compatte, per via del senso di sicurezza che nasce dallo spirito gregario.

I gruppi costituitisi sotto la spinta del panico non possono essere definiti organizzazioni, perché non nascono da un tentativo basato sulla ragione e sulla volontà, ma si fondano su un moto essenzialmente emotivo. Si può parlare di aggregazioni piuttosto che di organizzazioni. Tali formazioni di gruppo mostrano tutte quante inconfondibili tracce di psicologia infantile e arcaica: infantile, in quanto esse vanno sempre in cerca del padre e arcaica, in quanto l'immagine paterna appare proiettata su uno sfondo mitologico. Pare essere inevitabile che tali formazioni di gruppo regrediscano al livello di associazioni tribali primitive che sono da un lato tenute unite da un capo o da uno stregone e dall'altro cementate da una sorta di dottrina mistica, dall'insegnamento tribale.

Vediamo ora quali potrebbero essere le reazioni di un'intera nazione che si trovi in uno stato di disagio psicologico. Dato che una moltitudine di persone o una nazione non sono null'altro che un raggruppamento di individui, anche la psicologia ad esse relativa è data dal raggruppamento di tante psicologie individuali. La psiche individuale è però caratterizzata da differenze individuali, in parte congenite e in parte acquisite. Quasi ogni individuo può, da un lato, fornire certe prestazioni specifiche che contribuiscono a determinarne l'unicità e d'altro canto, presenta parziali somiglianze con qualunque altro individuo, fatto questo che determina l'uguaglianza umana. Gli individui sono dunque uguali tra loro, in quanto possiedono qualità che non sono in alcun modo differenti da quelle degli altri, ma sono anche diversi, nella misura in cui sviluppano qualità ed effettuano prestazioni che non possono essere paragonate a quelle di altri individui. Gli elementi che sono comuni a tutti gli uomini possono sommarsi nel formarsi del

gruppo, mentre le prestazioni individuali non si sommano mai, piuttosto si elidono a vicenda. Perciò un gruppo di grosse dimensioni, se lo si considera come un essere autonomo, mostra esclusivamente tratti che sono comuni a tutti gli uomini, ma non lascia emergere neppure una delle loro prestazioni individuali. I tratti comuni a tutti gli uomini consistono principalmente in qualità istintuali, che hanno un carattere relativamente primitivo e indubbiamente inferiore rispetto al livello mentale della maggior parte dei membri del gruppo. Cento teste intelligenti messe insieme danno per risultato un idrocefalo.

La psicologia delle masse è sempre inferiore a quella dell'individuo, perfino quando si affrontino le imprese più idealistiche. La totalità di una nazione non reagisce mai come un normale individuo moderno, ma sempre come un gruppo primitivo. Perciò le masse non presentano mai un buon adattamento, tranne che a livelli estremamente primitivi. Le loro reazioni rientrano nella nostra seconda categoria, ossia sono di tipo negativo. In seno al gruppo, l'individuo è sempre irragionevole, non dimostra senso di responsabilità, è emotivo, imprevedibile e inattendibile. Crimini, che l'individuo da solo non potrebbe mai avere la forza di reggere, vengono perpetrati senza alcun ritegno dal gruppo. Una donna della buona società preferirebbe morire piuttosto che presentarsi a una cena di gala in abbigliamento sconveniente, ma, se questa fosse la moda del gruppo, non esiterebbe neppure un secondo a mettere in mostra le più sconvolgenti mostruosità. Si pensi soltanto al "cul de Paris" di cui si fregiavano le giovani della generazione che ci ha preceduto. E gli uomini non sono da meno. Quanto più ampia è l'organizzazione, tanto più bassa ne è la moralità. Sorpreso a mentire, il capo di un vasto movimento religioso esclamò: «Oh, a Cristo è lecito anche mentire!»

Le nazioni sono i maggiori gruppi organizzati esistenti e, in quanto tali, si dimostrano, dal punto di vista psicologico, mostri goffi, stupidi e amorali, come i grandi sauri che erano dotati di un cervello incredibilmente minuscolo. Esse restano

impermeabili ad ogni argomentazione ragionevole, sono suggestionabili quanto i pazienti isterici, infantili e capricciose, vittime inermi delle loro emozioni. Cascano in ogni imbroglio, nei cosiddetti slogan, sono stupide in misura sbalorditiva, avide e spietate, capaci di cieca violenza, come un rinoceronte bruscamente destato dal suo torpore. Persistono tenacemente in ogni assurdità, in ogni emozione e risentimento, in ogni pregiudizio, spingendosi ben oltre il semplice momento psicologico e si lasciano imbrogliare dai trucchi più ovvi e scontati. Trascorrono la maggior parte del tempo immerse in sogni e illusioni primitive, che comunemente vengono infiorettate come «-ismi». Fintantoché possono pascolare indisturbate all'aperto, sono torpide e inoffensive. Ma quando il cibo incomincia a scarseggiare ed esse principiano a migrare e a invadere il territorio del vicino, ecco che fanno ricorso alla violenza. Non c'è verso di persuaderle che l'uomo ha elaborato nel corso di migliaia di anni metodi molto migliori e che, in quanto individuo, ha fede nella ragione e nell'intelligenza.

I gruppi di dimensioni mostruose hanno una naturale tendenza a produrre dei capi. Ma un capo finisce sempre per costituirsi un suo gruppo all'interno della nazione, un gruppo più avido e vorace degli altri di cui egli si pone alla testa. E siccome tutti i mostri ingordi sono gelosi, essi si sbarazzano dei loro capi e chiamano «democrazia» questa nuova condizione, una democrazia in cui però non v'è nessuno che governa e nessuno che venga governato. La logica di questo procedimento fa venire in mente la storiella del tizio approdato su un'isola deserta, il quale per prima cosa compì un atto politico: si definì una democrazia e si sentì di conseguenza straordinariamente libero e nel pieno possesso di tutti i diritti politici.

Anche un gruppo non può fare a meno di notare che, nella democrazia, si va a cozzare contro restrizioni estremamente sciocche della libertà, che vengono imposte al libero e autonomo cittadino da un'entità invisibile e del tutto leggendaria, chiamata «Stato». Quando il «gruppo mostro» si definì per la prima volta

una «democrazia», non pensava sicuramente che il suo capo politico precedente, ora detronizzato, si sarebbe trasformato in un fantasma. Ma lo fece e divenne lo Stato.

Lo Stato è l'immagine psicologica riflessa del «mostro democrazia». Allo stesso modo in cui la nazione si solleva sempre come un sol uomo, così anche lo Stato può essere più o meno buono, come un uomo. E' quasi come una persona, dotata di mezzi illimitati, più esigente di quanto non sia mai stato un tiranno, avida fino all'estremo e pericolosa sul piano biologico. Lo Stato non è come un imperatore romano che ha reso schiavi i suoi prigionieri di guerra prendendoli dagli strati più umili della popolazione; esso invece sprema i suoi tributi dagli individui più vitali e dotati tra quelli che rientrano sotto il suo dominio e li rende schiavi dei suoi depravati capricci. Esso non sa che l'energia può diventare efficace soltanto se viene accumulata. La sua energia è il "denaro" e lo Stato attinge a tutte queste riserve accumulate con grande cura e ben calibrate, e le dissipa, sì da volatilizzarle, mettendo in moto un'entropia artificiale.

Pare che il nome di «democrazia» si sia rivelato appropriato solo nei primi albori dello «Stato fantasma». Per sostenere le sue sconfinite ambizioni si dovettero scovare due «-ismi» nuovi di zecca: socialismo e comunismo, che ne accrescono straordinariamente il carattere ultrademocratico. L'uomo sull'isola deserta è ora una democrazia socialcomunista. A queste illusioni viene in soccorso un altro processo parallelo, la perdita di valore della moneta, che è destinato a vanificare ogni forma di futuro risparmio e, allo stesso tempo, ogni continuità della civiltà, la quale può essere garantita soltanto dalla responsabilità individuale. Lo Stato si assume la responsabilità e assoggetta ogni individuo ai suoi ridicoli schemi. Tutto questo viene attuato attraverso fenomeni che si chiamano «inflazione», «svalutazione» e, negli ultimi tempi, "dilution", che non va confusa con l'impopolare «inflazione». "Dilution" è il termine opportuno in questo momento, e solo gli idioti non riescono a scorgere la differenza abissale che esiste tra questo concetto e

quello di inflazione. Il valore del denaro sta ormai quasi diventando una finzione garantita dallo Stato. Le banconote si trasformano in carta straccia e tutti si convincono a vicenda che questi pezzetti di carta hanno un qualche valore, perché è lo Stato a sostenerlo.

Non sono affatto certo che ciò che sto dicendo non sia anch'esso campato in aria. Non so esattamente che cosa sia andato storto, ma ho la netta sensazione, per nulla piacevole, che qualcosa sia andato storto e che in futuro andrà ancor peggio. Sono anche sicuro di non essere l'unico ad avvertire una simile strana sensazione. Ci devono essere centinaia di persone che ormai hanno perso ogni fiducia nella direzione in cui le cose si stanno evidentemente muovendo. In quanto appartenenti a dei gruppi siamo tutti immersi nelle medesime tenebre, in quanto individui invece possiamo tranquillamente far uso delle nostre conoscenze psichiatriche, nella misura in cui esse paiano ben attagliarsi alla sintomatologia peculiare della nostra epoca così sconcertante.

Come ho ricordato all'inizio, i sintomi si possono riscontrare principalmente nelle nazioni che furono maggiormente tartassate dalla bestia della guerra. E' questo il caso, per esempio, dei tedeschi. Già nel 1918 ho pubblicato un saggio (4), in cui richiamavo l'attenzione dei miei contemporanei su uno stupefacente sviluppo della versione tedesca dell'inconscio collettivo. Ero venuto a contatto con certi sogni collettivi di tedeschi, che mi ero convinto rispecchiassero l'inizio di una regressione nazionale analoga alla regressione di un individuo spaurito e smarrito che ritorna anzitutto a uno stadio infantile, per poi finire in uno stadio primitivo o arcaico. Vidi levarsi minacciosa la nietzscheana «bestia bionda», con tutte le conseguenze che essa comporta. Ero certo che il cristianesimo avrebbe subito una sfida e avrebbe dovuto tener conto degli ebrei. Ho perciò sempre tentato di aprire un dibattito, per prevenire l'inevitabile violenza dell'irruzione dell'inconscio che temevo... sebbene non abbastanza, come gli

eventi successivi avrebbero purtroppo dimostrato sin troppo chiaramente. Non ho bisogno di dire che nessuno mi diede retta. Le nebbie della «psicologia di guerra» non si erano ancora diradate.

La Germania fu il primo paese a sperimentare i miracoli prodotti dal fantasma della democrazia, dallo Stato. Essa vide la sua moneta diventare elastica, dilatarsi sino a dimensioni astronomiche, per poi volatilizzarsi completamente. Esperò d'un colpo solo ciò che i fantasmi di altre democrazie stanno cercando di propinarci come al rallentatore, probabilmente nella speranza che nessuno capisca l'impostura. La Germania ha ricevuto proprio un brutto colpo e non c'era affatto da scherzare in quei frangenti. L'intera classe media, il ceto istruito, dovette subire un completo dissesto, ma lo Stato si era liberato dagli impacci perché moltiplicava i suoi «-ismi» - sempre più rossi -, servendosi come di una pittura di guerra. Il paese si trovò in una condizione di estrema miseria e instabilità, e la popolazione veniva attraversata da ondate di panico. In un caso individuale ci sarebbero tutti i sintomi di un crollo imminente. Ogni crollo di questo tipo farebbe affiorare materiale arcaico, archetipi che sarebbero collegati tanto con l'individuo quanto con il popolo. V'è in questo un certo intento teleologico, che produce forza ov'era debolezza, crea convinzione al posto del dubbio, coraggio invece della paura. Ma l'energia necessaria per operare tale trasformazione viene sottratta a molti vecchi valori e il successo raggiunto viene pagato a caro prezzo. Un simile crollo comporta sempre una regressione storica e implica ogni volta un abbassamento del livello di civilizzazione.

Il comunismo in Russia, il nazionalsocialismo in Germania e il fascismo in Italia hanno reso onnipotente lo Stato, consentendogli di rendere i cittadini schiavi sia nel corpo che nell'anima. La democrazia divenne l'immagine speculare dello Stato, il suo fantasma, mentre il fantasma si fece spaventosamente reale, una presenza e una personalità mistica onnicomprensiva, la quale si impadronì del trono che, nelle mire

di una cristianità devota e teocratica, avrebbe dovuto venire assunto da Dio. La vecchia pretesa totalitaria della "Civitas Dei" è ora avanzata dallo Stato: una pecora vale l'altra e tutto il gregge, radunato insieme e vigilato da cani lupo in borghese e in uniforme, viene completamente privato di tutti i diritti di cui fantasticava quel tizio sull'isola, che si era definito una democrazia. Non esistono più diritti, solo doveri. Ogni fonte di energia, ogni industria o commercio, ogni somma di denaro e perfino ogni impresa privata vengono assorbiti dal nuovo schiavista, dallo Stato.

E accadde un nuovo miracolo. Dal nulla emersero tutt'a un tratto certi figuri, ognuno dei quali diceva, come Luigi Quattordicesimo: «L'état c'est moi.» Sono i nuovi capi. Lo Stato ha dato prova di esistere realmente, incarnandosi in uomini che provenivano dalla Galilea e che finora erano rimasti nullità insignificanti, uomini dotati però della voce stentorea dello spirito, capace di indurre il popolo a un'obbedienza silenziosa. Erano come imperatori romani, usurpatori di imperi e di regni e, come quelli, incarnazioni di una divinità prima invisibile e ora da tutti devotamente invocata e venerata con fede. Essi sono lo Stato, che ha soppiantato la teocrazia medievale.

Questo processo di incarnazione è particolarmente drastico nel caso di Hitler.

Di per sé Hitler, in quanto comune mortale, è un ometto timido e cortese, dotato di un certo gusto e talento artistico. Come semplice essere umano è inoffensivo e modesto e ha occhi gradevoli. Ma proviene da Braunau, una cittadina che ha già dato i natali a due famosi medium - i fratelli Schneider - (sui quali Harry Price ha scritto un libro) (5). E' probabile che Hitler sia il terzo e più capace medium di Braunau. Quando lo spirito dello Stato parla per bocca sua, egli emette una voce tonante e la sua parola è così potente da spazzar via, come foglie d'autunno, intere folle di milioni di persone.

Sembra evidentemente che non esista più al mondo alcuna potenza e in particolare nessun «-ismo» a sostegno dello Stato,

che sia capace di opporsi a questa forza incredibile. Anche voi ribatterete certo, come fanno tutti: «Bisogna essere tedeschi per poter capire un simile miracolo.» Sì, questo è vero, proprio come non v'è dubbio che bisogna essere italiani per capire la mitologia del fascio o russi per apprezzare il fascino del regime paternalistico di Stalin.

Naturalmente non riusciamo a capire questi buffi stranieri, poiché Sir Oswald Mosley e il colonnello de la Rocque (6) restano personaggi incomprensibili. Ma se voi riflettete attentamente sugli intenti del presidente Roosevelt sul significato che il famoso N.R.A. (7) riveste per il mondo del commercio e dell'industria americano, potrete farvi una certa idea di quanto il grande Stato americano sia prossimo a diventare l'incarnazione di Roosevelt. Roosevelt ha la stoffa adatta, è solo che le circostanze non sono sufficientemente deteriorate. La Gran Bretagna parrebbe essere notevolmente conservatrice, ma ha un sistema fiscale che rende impossibile mantenere grandi proprietà terriere. Anche in Italia tutto è cominciato in questo modo. Avete svalutato la vostra moneta, e questo è il secondo passo. Non siete riusciti ad arrestare la trionfale marcia delle legioni romane attraverso lo stretto di Suez e Sir Samuel (8) ha cercato con diplomatica saggezza di sgonfiare quell'impresa vanagloriosa, per evitare che una fiera flotta britannica finisse a ingrossare i trofei del ritorno trionfale delle truppe italiane. Questo è stato il terzo passo. L'Inghilterra compie forse così tardi il suo ingresso nel paradiso di una nuova epoca, perché reca con sé molti valori del vecchio mondo, che ha ben conservato per pura mancanza d'interesse. In quanto svizzero non posso che mostrare una profonda simpatia per questo atteggiamento. Dato che non conosciamo alcun metodo migliore, ci trasciniamo dietro agli eventi e cerchiamo di cavarcela nel miglior modo possibile, come siamo avvezzi a fare da sei secoli. Non siamo ancora in grado di immaginarci il nostro dittatore, ma c'è già un'infelice maggioranza che crede al potente fantasma cui abbiamo per di più sacrificato tutte le nostre

ferrovie e il "gold standard".

L'incarnazione del fantasma dello Stato non è una bazzecola; compete con famosi paralleli storici, anzi li provoca perfino. Come il cristianesimo si serviva di una croce per simboleggiare l'elemento essenziale del suo insegnamento, così Hitler ha adottato la svastica, un simbolo ugualmente antico e universalmente diffuso quanto la croce. E come su Betlemme brillava una stella ad annunciare l'incarnazione di Dio, così la Russia ha una stella rossa, invece della colomba e dell'agnello ha la falce e il martello e al posto del Santo Sepolcro un santuario che contiene la mummia del primo apostolo. E allo stesso modo in cui il cristianesimo ha sfidato l'impero romano, mettendo poi sul trono ambiziosi vescovi di Roma, come "Pontifices romani" e ha perpetuato il grande impero nella teocrazia della Chiesa e nel Sacro Romano Impero, così il Duce ha ricostruito ancora una volta la grande scenografia dell'impero, che presto si estenderà come ai vecchi tempi, dall'Etiopia sino alle Colonne d'Ercole.

E' ancora una volta la Germania a darci un'idea del simbolismo archetipico sotterraneo che fu portato alla luce dall'irruzione dell'inconscio collettivo. Sugli altari cristiani è stata collocata l'immagine di Hitler. C'è gente che ha fatto incidere sulla propria lapide di essere morta in pace per aver veduto con i propri occhi non il Signore Iddio, ma il Fuhrer. L'attacco al cristianesimo è evidente e non ci sarebbe stato bisogno della conferma da parte di un movimento neopagano, che comprende tre milioni di fedeli. Questo movimento si può confrontare solo con il materiale archetipico che offre un caso di schizofrenia paranoide. Nel neopaganesimo potete trovare la più bella simbologia wotanica, la speculazione indogermanica e così via. Nella Germania settentrionale esiste una setta che venera Cristo nella figura di un cavaliere in groppa a un cavallo bianco (9). Non si arriva sino alle allucinazioni collettive, ma le ondate di entusiasmo e perfino di estasi raggiungono ugualmente grande intensità.

Le nazioni che si trovano in stato di miseria collettiva, si

comportano come individui nevrotici o addirittura psicotici. Anzitutto divengono dissociate o disgregate, poi cadono in uno stato di confusione e di disorientamento. Poiché non si tratta della disgregazione psicotica di un caso individuale, la confusione tocca principalmente gli strati consci e subconsci della psiche, lasciandone intatta la struttura istintuale che ne sta alla base, ossia l'inconscio collettivo. Al contrario, la confusione che regna negli strati superiori produce una reazione compensatoria nell'inconscio collettivo, la quale consiste in uno specifico surrogato di personalità, in una personalità arcaica dotata di forze istintuali superiori. Questa nuova costellazione è dapprima completamente inconscia, ma diventa percepibile nel momento in cui viene attivata sotto forma di proiezione. Capita comunemente che il medico che tratta un paziente assuma, senza esserne consapevole il ruolo della figura proiettatagli. Il meccanismo di questa proiezione è la traslazione. In essa il medico appare, per esempio, sotto la maschera del padre, ossia come la persona che simboleggia un maggior potere e un'intelligenza superiore, una garanzia di sicurezza e una protezione contro immani pericoli. Finché la disgregazione non ha raggiunto gli strati più profondi, la traslazione non produrrà nulla più della proiezione dell'immagine paterna; se però il turbamento è giunto sino a toccare quelle profondità sconosciute, la proiezione diviene collettiva e assume forme mitologiche. In questo caso il medico appare come una specie di mago o di Redentore. Per individui attivamente religiosi il medico verrebbe sostituito dall'attivazione dell'immagine di Cristo o di quella di un'invisibile presenza divina.

La letteratura mistica abbonda di descrizioni di simili esperienze e possiamo anche trovarne dettagliati resoconti nelle "Varie forme della coscienza religiosa" di William James. Se osserviamo i sogni di tali pazienti, troveremo specifiche immagini simboliche, spesso molto prima che i pazienti stessi acquistino consapevolezza di aver avuto una qualsiasi esperienza mistica. Queste immagini mostrano sempre di seguire uno

specifico modello: sono circolari o quadrate, oppure disposte a croce o a stella, oppure ancora sono composte dalla fusione di tutti questi elementi. Per queste immagini uso il termine tecnico di "mandala", il vocabolo sanscrito che indica il «cerchio» (10). L'espressione corrispondente del latino medievale è "circulus quadratus" o "rosa". Nella letteratura indù si trovano anche i termini "padma" (loto) e "chakra", con cui si indicano i centri a forma di fiore delle diverse sedi della coscienza (11). Con la sua forma circolare il mandala esprime rotondità, vale a dire pienezza o integrazione. Nel tantrismo e nel lamaismo viene impiegato per favorire la concentrazione e quale mezzo per unificare la coscienza individuale, la personalità egoica dell'uomo, da un lato, con la superiore personalità divina del non-io, dell'inconscio, dall'altro. I mandala hanno spesso il carattere di figure rotanti. Una di tali figure è per esempio la svastica, che noi perciò possiamo interpretare come la proiezione di un tentativo dell'inconscio collettivo di dar forma a una personalità compensatoria, in sé unitaria. Tale tentativo inconscio svolge una parte importante nella personificazione dello Stato, perché gli conferisce tratti fantasmatici e gli dona la possibilità di incarnarsi nella persona di un uomo. L'autorità quasi personale e l'apparente efficienza dello Stato non costituiscono, in un certo senso, altro che la costellazione inconscia di una personalità istintiva superiore che compensa l'evidente inefficienza della personalità cosciente dell'io.

Quando Nietzsche scrisse il suo capolavoro profetico "Così parlò Zarathustra", non avrebbe mai e poi mai potuto immaginare che il superuomo che egli aveva tratto dalla sua personale desolazione e inettitudine potesse diventare l'anticipazione profetica di un Fuhrer o di un Duce. Hitler e Mussolini sono uomini più o meno ordinari, ma stranamente capaci di proporsi come persone che sanno sempre quali decisioni prendere in situazioni in cui praticamente nessuno capisce un bel niente. Paiono dunque possedere l'ardimento sovrumano o la ugualmente sovrumana temerarietà di farsi

carico di una responsabilità che, oltre a loro, nessuno vuole o può assumersi. Solo un superuomo potrebbe essere dotato di capacità che si dimostrino all'altezza della reale scabrosità della situazione. Ma sappiamo che tanto l'esperienza mistica, quanto l'identificazione con una figura archetipica conferisce all'uomo mediocri forze quasi sovrumane. Non per nulla i tedeschi chiamano il loro Führer «la nostra Giovanna d'Arco». Si tratta proprio del tipo recettivo agli influssi inconsci. Ho sentito dire che Hitler si rinchiusse per tre giorni e tre notti nella sua stanza allorché l'intero suo staff lo supplicava di non uscire dalla Società delle Nazioni. Quando emerse dalla sua segregazione, esclamò senza fornire spiegazioni: «Signori, la Germania deve uscire dalla Società delle Nazioni.» Da questo episodio si dedurrebbe che la politica tedesca non viene fatta, ma rivelata. L'inconscio di Hitler si direbbe di tipo femminile. Il temperamento latino e molto virile di Mussolini non consente di tracciare alcun paragone con quello di Hitler. In quanto italiano, il Duce è imbevuto di storia romana ed effettivamente tradisce in ogni suo gesto l'identificazione con i Cesari romani. Le voci che corrono su di lui sono estremamente indicative. Ho sentito - non so però se corrisponda o meno a verità - che non molto tempo fa egli si sia presentato a un ricevimento abbigliato da antico romano, con in capo l'aureo serto d'alloro di Cesare, e che abbia suscitato un pandemonio tale che si dovette ricorrere alle misure più drastiche. Anche se si dovesse trattare di una semplice fandonia, essa mostra bene tuttavia come la voce popolare interpreti il ruolo del Duce. Il pettegolezzo è certo una brutta cosa, ma confesso di trovarlo sempre interessante, perché spesso è l'unico modo per ottenere informazioni su una figura pubblica. Perché abbia valore non è necessario che corrisponda a verità; anche quando offre un quadro completamente travisato di un individuo, esso mostra chiaramente come funzioni la sua Persona, ossia la sua facciata pubblica. La Persona non corrisponde mai al vero carattere; è una mescolanza tra il comportamento dell'individuo e il ruolo che gli viene attribuito

dal pubblico (12). La biografia di una figura pubblica consiste in massima parte nella storia della sua Persona e spesso racchiude una verità individuale molto ridotta. Ma questo è il tributo che l'uomo deve pagare alle luci della ribalta.

In quasi tutti i paesi europei pare che si stia facendo sempre più profonda la frattura che separa la destra e la sinistra, a meno che questi paesi non siano già fascisti. In Spagna le cose stanno in questi termini e presto potrebbe essere la volta anche della Francia. Dato che il socialismo e il comunismo accrescono esclusivamente gli attributi della democrazia, vale a dire di una costituzione dove chi è al governo non governa nessuno e coloro che dovrebbero essere governati non hanno chi li governi, essi servono soltanto a scalzare l'autorità del parlamento e del governo, e a togliere valore al denaro e ai cosiddetti diritti del libero cittadino. L'unica sintesi possibile parrebbe trovarsi nella finale incarnazione del fantasma dello Stato in un superuomo, con tutti i relativi addentellati mitologici. Ramsay MacDonald ha di recente rilasciato una dichiarazione assai esplicita; parlando del partito laburista ha detto letteralmente:

"I suoi membri sono un gregge senza pastore, con troppi cani intenti a sorvegliarli che non riescono a mettersi d'accordo verso quale stabbio il gregge debba essere condotto. Non è tempo ormai che la politica laburista si faccia un po' più realistica? Il suo trastullarsi con i problemi fondamentali della difesa e della pace rende dubbia la competenza della democrazia e fa direttamente il gioco del fascismo. I problemi della vita moderna sono troppo urgenti perché possano essere ridotti a passatempi per politici di corte vedute" (13).

C'è da domandarsi se le nazioni europee potrebbero o rimanere a lungo nel caotico disordine della dottrina comunista, così infantile. Esse ricadono piuttosto seguendo il modello loro proprio, in uno stato di ordine coatto, che corrisponde poi semplicemente alla dittatura e all'oligarchia tirannica.

Perlomeno, questa è la forma che si è affermata perfino nella pachidermica Russia, dove centosettanta milioni di persone vengono mantenuti sotto controllo da pochi milioni di membri del partito comunista. In Italia c'è il fascio e in Germania le S.S. sono ben instradate a diventare una specie di ordine cavalleresco religioso che governerà una colonia di sessanta milioni di nativi. Nella storia del mondo non si è mai verificato che dal caos si sia ristabilito l'ordine con i mezzi della soave ragione. Il caos cede soltanto di fronte all'ordine imposto con la forza.

Il fantasma dello Stato prende corpo nel dittatore e nella sua oligarchia gerarchica. Tali uomini di Stato sono però anche semplici mortali che esercitano il potere sui loro simili, i quali di colpo si sentono oppressi, diversamente da quanto capitava nella democrazia. E' ovvio che questa schiavitù di Stato si rivela altrettanto perniziosa della precedente; ora però essi si ricordano che potrebbero anche avere qualcosa da dire sul fronte politico, ma devono tenere la bocca chiusa. Più tardi avranno la sensazione che sia loro successo qualcosa di terribile. Essi non notano tuttavia che, qualunque cosa avessero da dire nella democrazia, restava ugualmente inefficace, proprio come ciò che potrebbero dire ora. E' vero che i democratici parlano, e ancora di più parlano i socialisti, e i comunisti battono tutti i record quanto a loquela. Ma è proprio questa loro caratteristica ad averli condotti allo sfacelo e, di conseguenza, in una situazione di ordine imposto con la forza ogni discorso viene bruscamente a cessare

Il disordine è distruttivo. L'ordine è sempre una gabbia. La libertà è prerogativa di una minoranza e si basa sempre sullo svantaggio di altri. La Svizzera, che ha la democrazia più antica del mondo, si definisce paese libero, perché nessuno straniero si è mai arrogato una libertà che andasse a suo discapito, finché l'America e la Gran Bretagna non abbandonarono il "gold standard". In seguito a questo provvedimento ci siamo sentiti delle vittime, ma ora giochiamo anche noi il medesimo tiro agli altri paesi che possiedono obbligazioni svizzere (del resto la

Svizzera è il terzo banchiere d'Europa!), e per questo ci sentiamo probabilmente meglio. Ma siamo poi veramente liberi?

Siamo deboli e contiamo poco, e tali vogliamo proprio rimanere; viviamo ponendoci molte limitazioni e la nostra concezione del mondo non incontra soltanto gli ostacoli posti dalle comuni montagne, ma anche gli intralci creati da una vera e propria montagna di pregiudizi rivolti contro ogni cosa e ogni persona che superi la nostra taglia. Siamo intrappolati nella gabbia dell'ordine e ci rimane appena l'aria per non soffocare. Abbiamo ancora un'unica virtù: siamo modesti e di limitate ambizioni. Perciò possiamo anche attenerci all'ordine e sempre per questo motivo non abbiamo molta fiducia nei discorsi. Ma godiamo di una libertà estremamente limitata... per fortuna. Questo ci può salvare dalla dittatura.

Temo che sia inutile domandarsi se nell'Europa orientale di oggi andiamo verso uno stato di maggiore o minore libertà. In effetti le cose sono a un punto tale che lo stesso problema della libertà verrà presto superato. Il problema è piuttosto del tipo «essere o non-essere». Il dilemma è ora tra caos e ordine forzato. Ci sarà la guerra civile? Ecco la domanda che ci poniamo ansiosamente pensando all'oscuro destino dell'Europa. Vorrei citare a questo punto Miguel de Unamuno, uno dei liberali spagnoli che hanno contribuito a scalzare l'ordine tradizionale nella speranza di ottenere maggior libertà. Ecco la sua dichiarazione più recente: «I tempi sono mutati. Ora non è più questione di liberalesimo o di democrazia, di repubblica o di monarchia, di socialismo o di capitalismo. E' questione di civiltà o di barbarie. La civiltà è oggi rappresentata in Spagna dall'esercito del generale Franco» (14).

Un ordine imposto con la forza sembra da preferirsi al terrore suscitato dal caos. O perlomeno è il male minore. I comandi devono, temo, essere ascoltati in silenzio.

Per la maggioranza della gente però la cosa peggiore pare essere il non poter parlare. E questo sembra anche il motivo per cui persino le *** (15) dittature alla fine cadono sommerse da un

mare di discorsi e perché l'insensato e deplorabile gioco d'azzardo della politica continua a serpeggiare attraverso la storia... una tragica commedia per ogni mente che ami pensare e per ogni cuore capace di sentimenti.

Se dovessimo andare incontro a un'epoca di dittatori, Cesari e incarnazioni dello Stato, avremmo completato un ciclo di duemila anni e il serpente tornerebbe a mordersi la coda. La nostra epoca diverrebbe allora una fedele riproduzione dei primi secoli dopo Cristo, quando l'imperatore era dio e Stato allo stesso tempo: a lui venivano offerti sacrifici divini, mentre i templi degli dèi andavano in sfacelo. Come sapete, migliaia di persone distolsero in quei giorni il loro sguardo da questo mondo visibile, pervasi di orrore e di disgusto, e abbracciarono una filosofia che sentivano salvifica per la loro anima. Dato che la storia si ripete e che la spirale dell'evoluzione sembra tornare al suo punto di partenza, è possibile che l'umanità stia per fare il suo ingresso in un'epoca in cui si parlerà abbondantemente di cose che non sono mai come noi le desideriamo, e nella quale ci si domanderà perché mai fossimo tanto interessati a una brutta commedia.

18. IL MONDO SOGNANTE DELL'INDIA

[Titolo originale: "The Dreamlike World of India".
Pubblicato in lingua inglese in: Asia (New York), vol. 39, N. 1, 5-8
(1939). Traduzione di Lisa Baruffi.]

Spesso la prima impressione che si ha di un paese è come il primo incontro con una persona: l'impressione può essere del tutto imprecisa, per più di un aspetto addirittura falsa, eppure è probabilmente tale da trasmettere certe caratteristiche o sfumature che sarebbero presumibilmente offuscate dalle più nette impressioni d'un secondo o terzo incontro. Il mio lettore si sbaglierebbe di grosso, se prendesse per verità sacrosanta tutto ciò ch'io posso dire dell'India. Immaginatevi un uomo che si trovi per la prima volta nella sua vita in Europa, che impieghi da sei a sette settimane per andare da Lisbona a Mosca e dalla Norvegia alla Sicilia, che non capisca nessuna lingua europea all'infuori dell'inglese, che abbia una conoscenza assolutamente superficiale dei popoli europei, della loro storia e della loro vita attuale. Sarebbe in grado di produrre qualcosa di più di una fantasmagoria vagamente delirante, fatta di impressioni fugaci, di sensazioni immediate, di precipitosi giudizi? Temo che avrebbe poche probabilità di sottrarsi all'accusa di incompetenza totale e di inadeguatezza. E' la posizione in cui mi trovo io, arrogandomi il diritto di pronunciarmi sull'India. Dicono che, essendo psicologo, dovrei avere la capacità di cogliere elementi o comunque particolari che agli altri potrebbero sfuggire. Non so. Lascio al lettore il giudizio finale.

La vasta pianura di Bombay e le sue basse colline verde scuro, che si stagliano quasi inaspettatamente all'orizzonte, danno la sensazione che dietro di esse si estenda un continente immenso. Questa impressione spiega la mia prima reazione non

appena sbarcato: presi un'automobile e uscii dalla città, diretto in campagna. Mi sentii molto meglio: erba gialla, campi polverosi, capanne indigene, grandi fichi bizzarri color verde scuro, gigantesche palme apparentemente malate, prosciugate della loro linfa vitale (in prossimità della vetta, essa viene distillata in bottiglie per farne vino di palma, che non ho mai gustato), bestiame smunto, uomini dalle gambe esili, donne dai sari variopinti, tutti calmi e frettolosi al tempo stesso, senza nessun bisogno di dare o ricevere spiegazioni, perché essi sono palesemente quello che sono: distaccati e indifferenti. Io ero il solo non indiano. Attraversato un lembo di giungla, arrivammo in prossimità di un lago azzurro. Di colpo ci bloccammo, e non perché ci fossimo imbattuti in una tigre in agguato: eravamo bensì nel bel mezzo d'una scena cinematografica indigena: protagonista era presumibilmente una ragazza bianca, vestita come una domatrice scappata da un circo. Telecamere, megafoni e uomini eccitati in maniche di camicia erano in piena azione: lo shock fu così grande che istintivamente schiacciammo l'acceleratore. Dopodiché mi convinsi che potevo fare ritorno in città, che non avevo in realtà visto ancora come si deve.

Lo stile dell'architettura angloindiana degli ultimi cinquant'anni non è interessante, ma conferisce a Bombay un aspetto particolare, quasi che lo si fosse già visto altrove. Ha più a che vedere con il «carattere inglese» che con l'India. Faccio eccezione per il «Gateway of India», il gigantesco portale all'inizio della strada reale per Delhi: esso in qualche modo rinnova la stessa magnifica ambizione che troviamo nel «Portale della vittoria» innalzato da Akbar il Grande a Fatehpur Sikri, città presto abbandonata, oggi ridotta a un cumulo di rovine: arenaria rossa che ha brillato e brillerà sotto il sole indiano, nel corso dei secoli passati e a venire; flutto che s'infrange sulla riva del tempo e lascia dietro di sé una striscia di spuma.

Questa è l'India come io l'ho vista. Alcune cose eternamente durevoli: pianure gialle, verdi «alberi spiriti», bruni massi tondeggianti di proporzioni gigantesche, campi irrigati

color verde smeraldo, incoronati da quel metafisico bordo di ghiaccio e di roccia in alto a nord, inesorabile barriera che supera ogni capacità d'immaginazione umana. Altre cose si svolgono invece come in un film: incredibilmente varie nel colore e nella forma, sempre mutevoli, possono durare qualche giorno o alcuni secoli, ma sono essenzialmente transeunti, oniriche, un variopinto velo di maya. Oggi è l'ancor giovane Impero britannico che è destinato a lasciare un'impronta sull'India, come l'Impero moghul, come Alessandro Magno, come innumerevoli dinastie di re locali, come gli invasori ariani; ma l'India in un certo senso non cambia mai il suo volto maestoso. La vita umana sembra essere stranamente vana, sotto ogni aspetto. La città di Bombay appare come un miscuglio di abitazioni accatastate per caso. La gente conduce una vita apparentemente priva di senso, oppressa dall'ansia, dall'affanno, dal rumore. Muore e nasce in ondate incessanti, sempre uguali; una gigantesca monotonia di vite che si ripetono all'infinito. In tutta questa caducità, in questo vuoto tumulto, siamo coscienti di trovarci di fronte a un'incommensurabile età senza storia. Dopo tutto perché dovrebbe esserci una storia registrata? In un paese come l'India non se ne sente davvero la mancanza. Tutta la sua grandezza originaria è in ogni caso anonima e impersonale, come la grandezza di Babilonia e d'Egitto. La storia ha senso nei paesi europei, dove, in un passato relativamente recente, barbaro e storico, le cose cominciarono a prendere forma. Furono costruite fortezze, templi, città, strade e ponti; gli uomini scoprirono di avere dei nomi, di vivere in determinate località; divennero consapevoli del fatto che le loro città si moltiplicavano e che il loro mondo diventava più grande. Di fronte a una simile evoluzione, era naturale cominciare a interessarsi del modo in cui avvenivano i mutamenti; sembrò che valesse la pena di registrare gli inizi e gli ulteriori sviluppi: tutto era diretto verso un fine, e ciascuno sperava in inaudite possibilità di un futuro miglioramento, spirituale e materiale.

In India, invece, sembra non esserci nulla che non sia già

stato vissuto migliaia di volte. Anche il singolo individuo di oggi è già vissuto innumerevoli volte nel passato. Il mondo stesso non è altro se non un perpetuo rinnovamento della sua esistenza, realizzatasi già molte volte. Persino la maggior personalità indiana, l'incomparabile Gautama Buddha, fu preceduto da una ventina di altri Buddha, e non sarà l'ultimo. Nessuna meraviglia, dunque, che anche gli dèi abbiano le loro molteplici incarnazioni. "Plus ça change, plus c'est la même chose": perché una storia, date tali circostanze? E' relativo il tempo: lo yogi guarda al passato come al futuro. Se passerete attraverso il «nobile ottuplice sentiero», ricorderete quel che eravate diecimila vite fa. E' relativo lo spazio: lo yogi, nel suo corpo-spirito, si muove con la velocità del pensiero sopra terra, mare, cielo. Ciò che chiamate reale - tutto il bene e tutto il male della vita umana - è illusione. Ciò che chiamate irreali - dèi sentimentali, grotteschi, osceni, mostruosi, dèi che fanno gelare il sangue nelle vene -inaspettatamente diventa realtà palpabile, evidente, quando ascoltate in una notte calda il concerto incessante, ingegnoso, del tamburo che riscuote l'assopito plesso solare dell'europeo. Egli è solito considerare la propria testa come il solo strumento capace di afferrare il mondo, e il "kathakali", che segue con gli occhi, rimarrebbe una danza grottesca se non fosse per il rullo del tamburo che gli fa percepire nelle viscere una nuova realtà.

Una passeggiata nel tramestio dei bazar di Bombay ha messo in moto i miei pensieri. Avevo sentito l'impatto con il mondo sognante dell'India. Sono convinto che l'indù medio non percepisca il suo mondo come sognante: al contrario, ogni sua reazione dimostra fino a che punto egli sia preso, avvinto, dalle sue realtà. Se non fosse incantato dal suo mondo, non avrebbe bisogno della dottrina filosofico-religiosa della Grande Illusione, non più di quanto noi stessi avremmo bisogno del messaggio d'amore cristiano, se fossimo diversi da come siamo. (L'essenza dell'insegnamento consiste nel trasmettere la conoscenza di cose intorno a cui si sa troppo poco!) Forse era il fatto di muovermi in

mezzo a fiabesche figure da "Mille e una notte" a farmi entrare in uno stato simile a un sogno. Il mio mondo, il mondo della coscienza europea, era divenuto stranamente sottile, simile a una rete di fili telegrafici tesi molto in alto, che avvolgesse con linee rette l'intera superficie della terra, così da farla assomigliare a un mappamondo.

E' possibilissimo che l'India sia il mondo reale e che l'uomo bianco viva in un manicomio di astrazioni. Nascere, morire, essere malati, avidi, sporchi, infantili, ridicolmente insignificanti, miserabili, affamati, corrotti; essere palesemente prigionieri di un'incoscienza analfabeta, essere sospesi in un limitato universo di dèi buoni e cattivi, essere protetti da mezzi magici e mantra soccorrevoli: questa è forse la vita reale, la vita come doveva essere, la vita della terra. La vita in India non si è incapsulata nella testa. E' ancora l'intero corpo che vive. Nessuna meraviglia che l'uomo europeo si senta come se stesse sognando: la vita dell'India, nella sua completezza, è qualcosa che egli si limita soltanto a sognare. Quando camminate a piedi nudi, come potete dimenticare la terra? Occorrono tutte le acrobazie delle forme più elevate di yoga per rendervi inconsapevoli della terra. Una qualche forma di yoga sarebbe necessaria, volendo davvero vivere in India. Ma in India non ho visto un solo europeo che vi vivesse realmente. Vivevano tutti in Europa, ossia sotto una sorta di campana di vetro riempita d'aria europea. Senza la parete di vetro isolante, andrebbero sicuramente sott'acqua; affogherebbero in tutte le cose che noi europei abbiamo conquistato solo nella fantasia. In India queste stesse cose diventano prodigiose realtà, non appena superata la parete di vetro. L'India settentrionale è caratterizzata dal fatto di far parte dell'immenso continente asiatico. Ho osservato una frequente nota di asprezza nel modo in cui la gente si parla: esso ricorda il tono irritato dei cammellieri o quello, irascibile, dei guidatori di cavalli. La varietà dei costumi asiatici soppianta qui l'immacolata candore dei miti vegetariani. Gli abiti femminili sono allegri, provocanti. I numerosi abitanti del Patan, duri, fieri, distaccati, e

i sikh barbuti, con il loro carattere contraddittorio - brutalità ipermaschile e tenero sentimentalismo - conferiscono alla massa un'impronta fortemente asiatica. L'architettura dimostra chiaramente quanto l'elemento indù sia soggiaciuto al predominio dell'influsso asiatico. Persino i templi di Benares sono piccoli e non particolarmente impressionanti, se non fosse per il frastuono e la sporcizia che vi regnano. Shiva, il distruttore, e Kali, sanguinaria e terrificata, vi appaiono in primo piano. Il grasso Ganesha dalla testa elefantina è anch'esso molto popolare perché porta fortuna.

In confronto, l'Islam appare come una religione superiore, più spirituale, più avanzata. Le sue moschee sono pure e belle, del tutto asiatiche naturalmente.

Non è l'intelletto che vi trova espressione, ma una grande pienezza di sentimento. Il culto è tutto un grido e un lamento al Dio misericordioso. E' un desiderio ardente, una brama, un anelito rivolto a Dio: non lo definirei amore. C'è piuttosto, in questi antichi moghul, un amore estremamente poetico, estremamente raffinato, per il bello. In un mondo di tirannia e di crudeltà, un sogno celeste si è cristallizzato in pietra: il Taj Mahal. Non posso nascondere la mia immensa ammirazione per questo fiore prezioso, per questa inestimabile gemma, e mi meraviglio di quell'amore che seppe scoprire il genio di Shah Giahàn e usarlo come strumento di autorealizzazione. Questo è l'unico posto al mondo in cui la bellezza, ahimè fin troppo invisibile e fin troppo gelosamente custodita dell'Eros islamico, è stata svelata da un miracolo quasi divino. E' il delicato segreto dei rosai di Shiraz e dei silenziosi patio dei palazzi arabi, strappato dal cuore di un innamorato in seguito a una perdita crudele, irreparabile. Le moschee e le tombe moghul possono essere pure e austere; le loro sale, i loro divani possono essere di un'immacolata bellezza, ma il Taj Mahal è una rivelazione. Esso è in tutto e per tutto non indiano. Assomiglia piuttosto a una pianta capace di prosperare e fiorire nella ricca terra indiana, e in nessun'altra parte. E' Eros nella sua forma più pura; non c'è in

esso nulla di misterioso, nulla di simbolico. E' la sublime espressione dell'amore umano per un altro essere umano.

Nelle stesse pianure dell'India settentrionale, quasi duemila anni prima dell'era moghul, lo spirito indiano ha prodotto il suo frutto più maturo, l'essenza stessa della sua vita, Buddha, il Perfetto. Non molto lontano da Agra e da Dehli, c'è la collina di Sanchi, con il suo famoso stupa. Là ci recammo in un mattino frizzante. La luce intensa e la straordinaria chiarezza dell'aria davano risalto a ogni particolare. Sulla cima di una collina rocciosa, da cui si scorgono in lontananza le pianure dell'India, si vede una sfera gigantesca in muratura, semisepolta nel terreno. Secondo il "Maha-Parinibbana-Sutta", Buddha stesso indicò il modo in cui i suoi resti mortali dovevano essere sepolti. Prese due ciotole per il riso e le mise una sull'altra. Lo stupa visibile è la ciotola in alto. Quella in basso dev'essere immaginata sepolta nella terra. La rotondità, da tempi immemorabili simbolo di perfezione, sembra un monumento adeguato ed espressivo per un Tathagata. E' di una lucidità, austerità e semplicità immensa, perfettamente conforme alla lucidità, austerità e semplicità dell'insegnamento di Buddha.

C'è qualcosa di indicibilmente solenne in questo luogo, nella sua esaltata solitudine, quasi testimoniassero ancora il momento nella storia dell'India in cui il più grande genio della sua razza formulò la sua suprema verità. Questo posto, con la sua architettura, il suo silenzio, la sua pace al di là di tutti i tumulti del cuore, il suo stesso oblio delle emozioni umane, è veramente ed essenzialmente indiano; è il «segreto» dell'India, come il Taj Mahal è il segreto dell'Islam. E come il profumo della cultura islamica si avverte ancora nell'aria, così Buddha, benché dimenticato superficialmente, è ancora il segreto soffio di vita del moderno induismo. Egli viene quanto meno tollerato quale avatara di Vishnu.

Lavorando coi i delegati britannici all'Indian Science Congress di Calcutta, fui invitato a molti pranzi e ricevimenti. Ebbi così occasione di conversare con donne indiane colte. Fu

una novità. Il loro costume, che è l'abito più appropriato, più elegante e al tempo stesso più significativo mai escogitato da una donna, le caratterizza appunto in quanto donne. Spero ardentemente che il disagio sessuale d'Occidente, che cerca di trasformare la donna in una sorta di ragazzo goffo e sgraziato, non s'insinui in India in seguito ai ghiribizzi dell'«educazione scientifica». Sarebbe una perdita per il mondo intero se la donna indiana dovesse smettere di indossare il suo costume nativo. L'India (e forse la Cina, che non conosco) è praticamente il solo paese civilizzato in cui è possibile vedere su modelli viventi come le donne possono e dovrebbero vestire.

L'abito della donna indiana dice molto di più che non l'insignificante seminudità dell'abito da sera della donna occidentale. C'è dietro di esso qualcosa che può essere svelato, o rivelato, e d'altro canto il gusto non è offeso dalla vista di difetti estetici. L'abito da sera europeo è uno dei più evidenti sintomi della nostra morbosità sessuale: è un misto di impudicizia, esibizionismo, provocazione impotente, e un ridicolo tentativo di rendere il rapporto fra i sessi facile e a buon mercato. Eppure ognuno è, o dovrebbe essere, profondamente consapevole del fatto che il segreto dell'attrazione sessuale non è né facile né a buon mercato, ma è uno dei demoni che nessuna «educazione scientifica» ha mai dominato. Da noi la moda femminile è perlopiù inventata dagli uomini: è facile intuirne il risultato. Dopo aver esaurito tutti i mezzi per ottenere, con l'aiuto di corsetti e imbottiture, l'aspetto di un animale da riproduzione, essi cercano ora di creare l'ermafrodito adolescente, un corpo atletico, semimascolino, a dispetto del fatto che il corpo delle donne del Nord ha già una sgradevole tendenza ad essere ossuto, angoloso. Con l'istruzione nelle scuole miste ci si sforza di stabilire l'uguaglianza fra i sessi, invece di sottolinearne le differenze. Ma lo spettacolo peggiore è certo quello delle donne in calzoncini, che tanto si pavoneggiano! Mi sono spesso chiesto se sapevano di apparire così brutte. Di solito si trattava di donne dall'aria borghese, tranquilla, tutt'altro che raffinate, ma solo

colpite dall'attuale smania di androginia. E' una triste verità, ma la donna europea, e particolarmente il suo modo disperatamente sbagliato di vestirsi, non ci guadagna in nulla a esser comparata alla dignità e all'eleganza della donna indiana e al suo costume. Anche le grasse hanno probabilità di successo in India; da noi possono al massimo aspirare a morir di fame.

Parlando di abiti, devo dire che anche l'uomo indù ama la comodità e la freschezza. Indossa, girata tra le gambe e avvolta attorno a esse, una lunga pezza di cotone. Davanti le gambe sono ben coperte, ma il dietro è ridicolmente sguarnito. L'effetto è un tantino effeminato e infantile. E' impossibile immaginarsi un soldato con fasce di stoffa come questa tra le gambe. Molti indossano anche una blusa o una giacca di tipo europeo. L'insieme è bizzarro e non molto maschile. Il tipo di abito settentrionale è persiano e appare più bello e virile. Il tipo «a ghirlanda» è soprattutto meridionale, forse a causa della tendenza matriarcale prevalente al Sud. Simile a un pannolino troppo grande, è essenzialmente un abito pacifico e riflette perfettamente la mentalità pacifista dell'indù.

Una lotta vera e propria, con un simile abbigliamento, è resa pressoché impossibile dal fatto che i combattenti resterebbero intrappolati in un battibaleno dalle molteplici circonvoluzioni dei loro ridicoli panni. Sono sì liberi quanto alle parole e ai gesti ma, quando vi aspettate il peggio, si limitano ad agguantare la camicia e le brache dell'altro. Osservai una volta due ragazzi di otto o nove anni che litigavano furiosamente a proposito di un gioco. Arrivarono alle botte. Tutti siamo in grado di ricordare abbastanza bene che cosa significhi una lotta tra ragazzi di quell'età. Ma lo spettacolo offerto dai ragazzi indù era davvero degno di esser visto: tiravano colpi violenti, ma i pugni apparentemente pericolosi si arrestavano miracolosamente a un pollice dalla faccia dell'avversario: e dopo era esattamente come se avessero combattuto realmente! Sono individui profondamente civilizzati. Ciò accadeva nelle zone meridionali; l'elemento maomettano al settentrione, quando si azzuffa, si

avvicina probabilmente molto di più alla realtà.

L'impressione di mitezza suggerita dall'indù denota un predominio, nella famiglia, dell'elemento femminile, presumibilmente della madre. E' uno stile che sembra poggiare su antiche tradizioni matriarcali. L'indù colto ha decisamente il carattere del «ragazzo di buona famiglia», del «bravo» ragazzo, che sa di avere a che fare con una madre e per di più sa come deve trattarla. Ma la stessa impressione si ha delle donne. Esse si distinguono per mancanza di appariscenza, per uno stile di modestia ricercato e raffinato, che vi dà immediatamente la sensazione di aver a che fare con persone estremamente civili e socializzate.

Non c'è asprezza né arroganza, non ci sono note maschiline o stridenti nella loro voce. Ciò forma un gradevolissimo contrasto con certe donne europee di mia conoscenza, le cui voci tese, sovreccitate, convulse, denotano un atteggiamento particolarmente forzato e innaturale.

Ho avuto molte occasioni di studiare la voce inglese in India. Le voci son traditrici; rivelano fin troppo. Ci si stupisce degli sforzi immani che la gente fa per apparire allegra, fresca, festosa, intraprendente, vivace, benevola, cameratesca. E voi sapete che è solo un tentativo per mascherare la vera realtà, che è esattamente l'opposto. E' stancante ascoltare quei suoni innaturali, e si ha voglia di qualcuno che dica cose poco gentili o brutalmente offensive. Non si può fare a meno di notare la quantità di inglesi amabili, garbati, che si sforzano di imitare accuratamente, Dio sa perché, una voce virile, stentorea. E' come se cercassero di impressionare il mondo con i loro toni gutturali, roboanti, o come se si rivolgessero a un'assemblea politica, che dev'esser convinta della profonda onestà e sincerità dell'oratore. Il timbro usuale è la voce di basso, quella del colonnello, o del capofamiglia che deve debitamente impressionare uno stuolo di bambini e di domestici. La voce da Babbo Natale è una varietà speciale, solitamente ostentata da esemplari dotati di istruzione accademica. Ho scoperto che uomini dalla voce possente

particolarmente terrificante erano individui del tutto modesti e cortesi, con un notevole sentimento di inferiorità. Che fardello sovrumano dev'essere l'egemonia di un continente come l'India!

Gli indiani parlano senza affettazione. Non rappresentano nulla. Appartengono ai trecentosessanta milioni di abitanti dell'India. Le donne rappresentano meno che nulla. Appartengono a vaste famiglie che incidentalmente e geograficamente vivono in un paese chiamato India. E alla famiglia occorre adattarsi e sapere come parlare e come comportarsi, quando in una sola casetta si stipano venticinque-trenta membri, sotto la guida di una nonna. Ciò insegna a parlare con modestia, attenzione, cortesia. Ciò spiega quelle vocine cinguettanti e quel comportamento simile a un fiore. Il vivere accalcati in una famiglia ha da noi l'effetto contrario. Rende la gente nervosa, irritabile, dura e persino violenta. Ma l'India prende la famiglia sul serio. Non c'è in questo velleitarismo o sentimentalismo. La famiglia è concepita come forma di vita indispensabile, inevitabile, necessaria, autoevidente. C'è bisogno di una religione per infrangere questa legge, e per concepire l'essere «senza patria e senza famiglia» come il primo passo verso la santità. Certo, è come se vivere con gli indiani, e in particolare con le donne, fosse insolitamente piacevole e facile; e, se lo stile fosse tutto l'uomo, la vita indiana sarebbe quasi ideale. Ma nella soavità dei modi e nella dolcezza della voce v'è anche una componente di segretezza e di diplomazia. Suppongo dunque che gli indiani siano semplicemente uomini, e che quindi non si possa compiere nessuna generalizzazione.

Di fatto, se chiederete un'informazione univoca, ben definita, vi imatterete spesso in una peculiare forma di resistenza. Troverete spesso che la gente è meno interessata alla vostra domanda che non alle riflessioni sui vostri eventuali motivi o su come uscire in maniera indolore dalle difficoltà in cui si è cacciata. Il sovraffollamento ha sicuramente molto a che vedere con questo difetto diffuso, molto tipico del carattere

indiano, perché solo l'arte dell'inganno può preservare l'intimità dell'individuo in una folla. L'intero essere della donna è orientato verso la madre, così come verso il marito. Nei confronti dell'una la donna è figlia; nei confronti dell'altro è colei la cui destrezza, la cui abilità dà all'uomo ragionevoli opportunità di sentirsi davvero tale. Comunque non ho incontrato nessuna valchiria battagliera, così tipica nei salotti occidentali, e la cui vista provoca all'uomo lo stesso disagio che può sentire un topo, intrappolato, che affoghi nell'acqua gelata davanti al boccone di cibo.

Gli indiani intendono e sono destinati a vivere in India. Perciò si sono assuefatti a un grado di civilizzazione che noi non possiamo raggiungere, nemmeno con l'aiuto di ideali e convulsi sforzi morali. Le nostre migrazioni non sono ancora finite. Fu solo poco tempo fa che gli anglosassoni migrarono dalla Germania settentrionale verso il loro nuovo paese. Un attimo dopo arrivarono dalla Scandinavia, attraverso la Francia settentrionale, i normanni, e più o meno lo stesso avviene praticamente per ogni nazione europea. Il nostro motto è ancora: "ubi bene, ibi patria". A causa di questa verità siamo tutti ferventi patrioti. Poiché possiamo e vogliamo ancora vagare, immaginiamo di poter vivere più o meno ovunque. Non ancora convinti che dovremmo riuscire ad andare d'accordo in famiglie ristrette, pensiamo di poterci permettere di litigare, perché c'è ancora spazio «al di là dell'Occidente», qualora le cose dovessero volgere al peggio. O almeno così sembra. Ma non è più del tutto vero. Anche l'inglese non è ben sistemato in India; in realtà egli è condannato a scontare una sorta di pena e a rassegnarvisi. Perciò tutte quelle voci piene di speranza, allegre, vive, energiche, possenti si levano da gente che continua a rimpiangere e a sognare la primavera nel Sussex.

19. QUEL CHE L'INDIA PUO' INSEGNARCI.

[Titolo originale: "What India Can Teach Us". Pubblicato in lingua inglese in: Asia (New York), vol. 39, N. 2, 97 seg. (1939). Traduzione di Lisa Baruffi.]

L'India è situata tra il Nord asiatico e il pacifico Sud, tra il Tibet e Ceylon. Termina bruscamente ai piedi dell'Himalaia e al Ponte di Adamo. Di là comincia il mondo mongolico, di qui il «paradiso» di un'isola dei Mari del Sud. Ceylon, come il Tibet, è stranamente diversa dall'India. Abbastanza curiosamente, da una parte e dall'altra si trova la «traccia dell'elefante», come il Canone "pali" (1) chiama la dottrina del maestro Buddha.

Perché l'India ha perduto la sua luce più grande, il sentiero della redenzione di Buddha, quella gloriosa sintesi di filosofia e "opus divinum"? E' noto a tutti che l'umanità non può mai arrestarsi a un massimo di illuminazione e sforzo spirituale. Buddha fu un perturbatore inopportuno: sconvolse il processo storico, ma questo prevalse poi su di lui. La religione indiana è come una "vimana", o pagoda. Gli dèi si arrampicano uno sull'altro come formiche, dagli elefanti scolpiti sulla base dell'edificio al loto astratto che ne incorona la cima. A lungo andare, gli dèi diventano concetti filosofici. Buddha, un pioniere spirituale per il mondo intero, disse, e cercò di dimostrare con i fatti, che l'uomo illuminato è anche maestro e redentore dei propri dèi (non il loro stupido rinnegatore, come vuol sostenere l'«illuminismo» occidentale). Questo era ovviamente troppo: la mente indiana non era affatto pronta a integrare gli dèi in misura tale da farli psicologicamente dipendere dalla condizione psichica dell'uomo. Come Buddha stesso sia potuto giungere a una simile intuizione senza perdersi in una completa inflazione mentale rasenta il miracolo. (Ma ogni genio è un miracolo.)

Buddha disturbò il processo storico intervenendo nella lenta trasformazione degli dèi in idee. Il vero genio quasi sempre si intromette e disturba. Parla a un mondo temporale da un mondo eterno. Dice così al momento giusto le cose sbagliate. Le verità eterne non sono mai vere in un dato momento della storia.

Il processo di trasformazione deve fare una pausa per digerire e assimilare le cose estremamente scomode che il genio ha prodotto traendole dai depositi dell'eternità. Ma il genio è colui che risana il suo tempo, perché ogni cosa ch'egli rivela della vita eterna è salutare.

La meta remota del processo di trasformazione è comunque assai vicina a ciò che Buddha si proponeva. Ma per raggiungerla non bastano né una né dieci generazioni. Occorre ovviamente molto di più, migliaia di anni in ogni caso, giacché l'intesa trasformazione non può esser realizzata senza un enorme sviluppo della coscienza umana. Essa può essere soltanto «creduta», che è quello che i seguaci di Buddha, e di Cristo, palesemente fecero, partendo, come sempre fanno i «credenti», dal presupposto che la fede, la credenza, è tutto. La fede è una gran cosa, certo, ma è il surrogato d'una realtà cosciente che i cristiani saggiamente relegano in una vita nell'aldilà. Quest'«aldilà» è in realtà il futuro a cui l'umanità aspira, anticipato dall'intuizione religiosa.

Dalla vita e dalla religione indiane Buddha è scomparso più di quanto noi immaginiamo possa scomparire Cristo in conseguenza d'una futura catastrofe all'interno della cristianità, e più di quanto siano scomparse le religioni greco-romane dal cristianesimo attuale. Non che l'India non serbi riconoscenza ai suoi maestri spirituali. C'è una considerevole rinascita dell'interesse per la filosofia classica. Università come Calcutta e Benares hanno importanti facoltà di filosofia. Ma l'accento è principalmente posto sulla filosofia classica indù e sulla sua vasta letteratura sanscrita. Il Canone "pali" non rientra precisamente in quest'ambito. Buddha non rappresenta una filosofia vera e

propria. Egli sfida l'uomo! Questo non è esattamente quello che vuole la filosofia. La filosofia, come ogni altra scienza, ha bisogno di una notevole libertà d'azione intellettuale, non disturbata da coinvolgimenti morali e umani. A ciò si aggiunga che anche la gente modesta, limitata, deve potersi trovare in condizione di poter «fare qualcosa», senza per questo essere fatalmente irretita nei grandi problemi, che vanno molto al di là delle sue capacità di tolleranza e d'azione. Questa è dopo tutto la strada giusta, anche se in effetti si tratta d'una "longissima via". La divina impazienza di un genio può disturbare o addirittura sconvolgere il piccolo uomo. Ma alcune generazioni più avanti egli si riaffermerà con la mera forza del numero, e anche questo rientra, pare, nel giusto.

Dirò ora qualcosa che può risultare offensivo per i miei amici indiani, ma in realtà io non intendo offendere nessuno. Ho osservato, così mi sembra, il fatto peculiare che l'indiano, nella misura in cui è realmente tale, non pensa, perlomeno non nel senso che noi diamo alla parola «pensare». "Egli piuttosto percepisce il pensiero". E sotto quest'aspetto ricorda il primitivo. Non voglio dire che egli sia primitivo, ma che il processo del suo pensiero mi ricorda il modo primitivo di produrre il pensiero. Il ragionamento del primitivo è principalmente una funzione inconscia, di cui egli percepisce i risultati. Dovremmo aspettarci una simile peculiarità in ogni civiltà che abbia goduto dai tempi primitivi di una continuità pressoché ininterrotta.

La nostra evoluzione occidentale da un livello primitivo fu improvvisamente arrestata dall'irruzione di una psicologia e spiritualità appartenenti a un livello assai più elevato di civiltà. La nostra sorte non è stata peggiore di quella toccata ai negri o ai polinesiani, che furono messi repentinamente a confronto con la civiltà infinitamente superiore dell'uomo bianco, ma è stata in sostanza la stessa. Noi fummo fermati nel bel mezzo d'un politeismo ancora barbaro, il quale venne sradicato o soppresso nel corso dei secoli, e neanche molto tempo fa. Questo fatto, suppongo, ha conferito un'impronta particolare alla mentalità

occidentale. La nostra esistenza mentale fu trasformata in qualcosa che essa non aveva ancora raggiunto e che non poteva realmente ancora essere. E ciò poté avvenire soltanto in virtù d'una dissociazione tra la parte cosciente della psiche e l'inconscio. Fu una liberazione della coscienza dal fardello dell'irrazionalità e dell'istintività a spese della totalità dell'individuo. L'uomo si trovò scisso in una personalità cosciente e una inconscia. La personalità cosciente poté essere addomesticata, perché divisa dall'uomo naturale e primitivo. Divenimmo così altamente disciplinati, organizzati e razionali da un lato: dall'altro restammo dei primitivi repressi, bloccati dall'educazione e dalla civiltà.

Ciò spiega le nostre molteplici ricadute nella più spaventosa barbarie, e spiega anche il fatto davvero terribile che quanto più perveniamo alle vette delle conquiste scientifiche e tecniche, tanto più pericoloso e diabolico diventa l'abuso delle nostre invenzioni. Si pensi al grande trionfo della mente umana, alla capacità di volare: abbiamo realizzato l'antichissimo sogno dell'umanità! E si pensi ai bombardamenti della guerra moderna! Questo è ciò che significa civiltà? Non è piuttosto una convincente dimostrazione del fatto che quando la nostra mente salì a conquistare i cieli, l'altro individuo in noi, quello barbaro represso, discese all'inferno? La nostra civiltà può essere certo orgogliosa delle sue imprese, ma noi dobbiamo vergognarci di noi stessi.

Questo non è sicuramente l'unico modo in cui l'uomo può incivilirsi, in ogni caso non è un modo ideale. Si potrebbe pensare a un'altra possibilità più soddisfacente. Anziché differenziare solo un lato dell'uomo, si potrebbe differenziare l'uomo intero. Caricando l'uomo cosciente del fardello terreno del suo lato primitivo, potremmo evitare quella fatale dissociazione tra metà superiore e metà inferiore. Sarebbe naturalmente un "tour de force" non lieve sperimentare questa direzione con l'uomo bianco di oggi. Ciò porterebbe, è ovvio, a problemi morali e intellettuali diabolicamente complessi. Ma se

l'uomo bianco non riuscirà a distruggere la propria razza con le sue brillanti invenzioni, dovrà infine adattarsi a un corso disperatamente serio di autoeducazione.

Quale che sia il destino ultimo dell'uomo bianco, possiamo vedere almeno l'esempio di una civiltà che ha portato con sé ogni traccia essenziale di primitività, abbracciando l'intero uomo da cima a fondo. La civiltà e la psicologia dell'India assomigliano ai suoi templi, che nelle loro sculture rappresentano l'universo, includendo l'uomo e tutti i suoi aspetti e attività, sante o brute che siano. E' questa presumibilmente la ragione per cui l'India appare così simile a un sogno: si è risospinti nell'inconscio, in quel mondo non redento, non civilizzato, originario, di cui noi possiamo soltanto sognare, giacché la nostra coscienza lo nega. L'India rappresenta l'altro modo di civilizzare l'uomo, il modo senza repressione, senza violenza, senza razionalismo. Li potete vedere l'uno accanto all'altro, nella stessa città, nella stessa strada, nello stesso tempio, nello stesso chilometro quadrato: lo spirito più colto e il primitivo. Nella costituzione mentale del più spirituale distinguete i tratti del primitivo, negli occhi melanconici dell'abitante di villaggio illetterato e seminudo indovinate una conoscenza inconscia di verità misteriose.

Dico tutto questo per spiegare che cosa intendo con «non pensiero». Potrei dire anche: grazie al cielo, c'è ancora un uomo che non ha imparato a pensare, ma è ancora in grado di percepire i suoi pensieri come se fossero visioni o cose vive; un uomo che ha trasformato, o è ancora intento a trasformare, i suoi dèi in pensieri visibili basati sulla realtà degli istinti. Egli ha salvato i suoi dèi, ed essi vivono con lui. E' vero che la sua è una vita irrazionale, piena di crudezza, orrori, miseria, malattia, morte, eppurtuttavia in certo qual modo completa, soddisfacente e di un'indicibile bellezza emotiva. E' vero che i processi logici dell'India sono bizzarri, ed è stupefacente vedere come frammenti della scienza occidentale convivano tranquillamente a fianco a fianco di ciò che noi, nella nostra miopia, chiamiamo superstizioni. Gli indiani apparentemente

non si curano delle contraddizioni intollerabili. Se esistono, sono peculiari di un dato pensiero, e l'uomo non ne è responsabile. Non è lui a farli, giacché i pensieri appaiono da sé. L'indiano non astrae dall'universo dettagli infinitesimali. La sua ambizione è di avere una visione del tutto. Egli ancora non sa che è possibile stringere rigidamente il mondo vivente tra due concetti. Avete mai pensato per un attimo a quanto del conquistatore (per non parlare del ladro o del predone) sta nello stesso termine «concetto»? Concetto viene dal latino "concipere", «prendere qualcosa afferrandolo saldamente». E' così che noi ci accostiamo al mondo. Il pensiero indiano, invece, è un crescendo di visione, non un'incursione predatoria nei regni ancora indomiti della natura. Se volete imparare la più grande lezione che l'India può insegnarvi, avvolgetevi nel manto della vostra superiorità morale, recatevi nella Pagoda Nera di Konarak, sedetevi all'ombra della possente rovina che è ancora coperta della più stupefacente raccolta di oscenità, leggete il piacevole e vecchio libro di Murray intitolato "Handbook for India", che vi dirà come essere giustamente scioccati di fronte a questo deplorevole stato di cose, e come sia necessario entrare nei templi di sera, perché alla luce artificiale le sculture appaiono se possibile «ancor più (e come piacevolmente!) scioccanti»; e poi analizzate accuratamente e con la massima onestà tutte le vostre reazioni, sentimenti e pensieri. Vi ci vorrà un po' di tempo, ma alla fine, se avrete fatto un buon lavoro, avrete imparato qualcosa su voi stessi, e sull'uomo bianco in generale, qualcosa che probabilmente non avete mai udito da nessun altro. Penso che un viaggio in India, se ve lo potete permettere, sia nel complesso la cosa più edificante e, da un punto di vista psicologico, la più consigliabile, anche se vi potrà causare considerevoli mal di capo.

20. PSICOLOGIA ANALITICA E ARTE POETICA.

[Titolo originale: "Über die Beziehungen der analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk". Conferenza tenuta alla Società di lingua e letteratura tedesca di Zurigo, nel maggio 1922. Pubblicato per la prima volta in: Wissen und Leben (Zurigo), vol. 15 (settembre 1922) e quindi in: "Seelenprobleme der Gegenwart", «Psychologische Abhandlungen», vol. 3 (Rascher, Zurigo 1931). La presente edizione riproduce, con alcune modifiche, la traduzione di Arrigo Vita e Giovanni Bollea (in: "Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna", Einaudi, Torino 1959).]

Nonostante la difficoltà dell'argomento, sono assai lieto dell'occasione che mi si presenta, di poter parlare dei rapporti tra psicologia analitica e arte poetica e di chiarire il mio punto di vista sulla questione tanto dibattuta delle relazioni tra psicologia e arte. Tra di esse, malgrado la loro incommensurabilità, esistono indubbiamente dei rapporti molto stretti, che è necessario spiegare chiaramente. Questi rapporti poggiano sul fatto che l'esercizio dell'arte è un'attività psicologica, o un'attività umana dovuta a motivi psicologici, e come tale è e deve essere sottoposta all'analisi psicologica. Questa constatazione determina nettamente, al tempo stesso, i limiti entro i quali è possibile applicare i punti di vista di questa scienza: "soltanto quella componente dell'arte che comprende i processi della creazione artistica può essere oggetto della psicologia, ma non quella che costituisce l'essenza medesima dell'arte. Questa seconda componente, che s'interroga sulla natura dell'arte in sé, non può mai divenire oggetto di indagine

psicologica, ma soltanto di un esame estetico-artistico".

Anche nel campo della religione siamo costretti a compiere una distinzione analoga; giacché la psicologia può considerare soltanto i fenomeni emotivi e simbolici di una religione, senza però che in tal modo venga raggiunta o si possa mai raggiungere l'essenza stessa della religione. Se ciò fosse possibile, non solo la religione, ma anche l'arte potrebbero essere trattate come sottosezioni della psicologia. Non si esclude, con questo, che tali soprusi non abbiano avuto luogo. Ma colui che li compie dimentica evidentemente che si potrebbe fare altrettanto per la psicologia e annientare il suo valore specifico e la sua propria essenza, trattandola come una semplice attività cerebrale a fianco delle altre attività ghiandolari, in un capitolo secondario della fisiologia. Si sa peraltro che ciò è già stato fatto.

Per sua natura, l'arte non è una scienza, e la scienza per sua natura non è un'arte; perciò questi due domini spirituali possiedono un territorio riservato, che è loro specifico e che può trovare solo spiegazioni ad esso immanenti. Se quindi noi vogliamo parlare del rapporto tra psicologia e arte, dobbiamo occuparci solamente di quella parte dell'arte che può, senza soprusi, essere sottoposta a esame psicologico. Le asserzioni che la psicologia potrà compiere sull'arte si limiteranno sempre ai processi psichici dell'attività artistica e non concerneranno mai l'essenza più profonda dell'arte. Ciò è cosa tanto impossibile quanto è impossibile per l'intelletto rappresentarsi o persino comprendere l'essenza del sentimento. Anzi, questi due fenomeni psicologici non esisterebbero separati, se da lungo tempo la loro sostanziale diversità non si fosse imposta all'intuizione. Il fatto che nel bambino non si sia ancora manifestata la «lotta tra le facoltà», ma che in esso le possibilità artistiche, scientifiche, religiose sonnecchino ancora tranquillamente fianco a fianco, oppure il fatto che, presso i primitivi, i rudimenti dell'arte, della scienza e della religione siano confusi ancora nel caos della mentalità magica o, infine, che nell'animale non si osservi ancora nessuna traccia di

«spirito», ma semplicemente l'«istinto naturale», ebbene tutto ciò non dimostra affatto un'unità sostanziale della natura dell'arte e della scienza, unità che sola giustificherebbe una dipendenza reciproca tra di esse, o una riduzione di una all'altra. Se infatti risaliamo nell'evoluzione spirituale fino al punto in cui spariscono le sostanziali differenze tra i vari campi dello spirito, nondimeno non possiamo raggiungere la conoscenza di un più profondo principio della loro unità, ma semplicemente quella di uno stato più primitivo della loro evoluzione storica, stato di non-differenziazione in cui essi non esistevano. Ora questo stato più elementare non costituisce un principio dal quale possiamo trarre conclusioni sulle caratteristiche di periodi ulteriori più sviluppati, anche se questi derivano direttamente da esso, come in genere accade. Naturalmente l'atteggiamento scientifico tenderà sempre a non riconoscere l'essenza di una differenziazione e a vedere soprattutto la derivazione causale, sforzandosi di subordinarla a un concetto più generale, forse, ma anche più elementare.

Tali riflessioni mi sembrano del tutto appropriate, specialmente ai nostri giorni, giacché ultimamente abbiamo spesso visto interpretare le opere poetiche con questo sistema di riduzione a stati più elementari. Indubbiamente si possono far risalire le condizioni della creazione artistica, il soggetto e la maniera individuale di trattarlo, ai rapporti personali del poeta con i suoi genitori; ma con ciò nulla s'è guadagnato circa la comprensione della sua arte. La stessa riduzione si può praticare, invero, in moltissimi altri casi, e in special modo nei disturbi psichici. Anche la nevrosi e la psicosi si possono ridurre ai rapporti dei figli con i genitori; lo stesso dicasi delle buone e delle cattive abitudini, delle convinzioni, delle particolarità del carattere, delle passioni e degli interessi particolari. Ma non si può ammettere che tutte queste cose, tanto diverse, abbiano per così dire un'unica spiegazione; altrimenti bisognerebbe concludere che, in definitiva, esse non sono che un'unica cosa. Se dunque si spiega un'opera d'arte nello stesso modo con cui si

spiega una nevrosi, si può concludere che l'opera d'arte è una nevrosi, o la nevrosi è un'opera d'arte. Si potrebbe considerare un simile gioco di parole come un modo di dire, ma il buonsenso si rifiuta di mettere su uno stesso piano l'opera d'arte e la nevrosi. Un medico analista, tutt'al più, guardando attraverso le lenti dei suoi pregiudizi professionali, potrebbe giungere a fare della nevrosi un'opera d'arte; ma il profano intelligente si guarderà bene dal confondere un fenomeno patologico con l'arte, per quanto non possa negare che spesso la realizzazione di un'opera d'arte presenti delle premesse psichiche simili a quelle di una nevrosi. Ma è naturale che ciò avvenga, poiché certe particolari premesse psichiche si riscontrano dappertutto e, data la relativa rassomiglianza delle condizioni della vita umana, sono sempre le stesse che si presentano, si tratti di uno studioso dai nervi fragili, di un poeta o di un uomo normale.

Tutti hanno avuto dei genitori, tutti hanno avuto ciò che si chiama un complesso paterno o materno, tutti hanno una sessualità e con questa alcune tipiche difficoltà comuni a tutti gli esseri umani. Che su quel poeta abbiano influito specialmente le sue relazioni col padre, e su quell'altro il suo attaccamento alla madre, e che un terzo manifesti tracce incontestabili d'inibizione sessuale, sono osservazioni che si possono fare ugualmente nei riguardi di qualsiasi nevrosi e persino di ogni individuo normale. Con ciò non si è appreso nulla di specifico che ci aiuti a giudicare un'opera d'arte. Nel migliore dei casi, si riesce in tal modo a estendere e ad approfondire la conoscenza delle premesse storiche dell'opera d'arte.

Sta di fatto che l'indirizzo di psicologia medica inaugurato da Freud ha dato nuovi impulsi agli storici della letteratura, incitandoli a mettere in rapporto alcune particolarità dell'opera d'arte individuale con le esperienze intime e personali del poeta. Non pretendo di affermare con ciò che lo studio scientifico dell'opera poetica non avesse già scoperto da lungo tempo determinati fili che spesso, intenzionalmente o no, la vita intima e personale del poeta ha intrecciato alla sua opera. Ma gli scritti

di Freud permettono di vedere in modo più profondo e completo le influenze che esercitano sulla creazione artistica le esperienze che risalgono alla primissima infanzia. Impiegati con tatto e misura, essi offrono sovente un piacevole quadro d'insieme circa la maniera in cui la creazione artistica è, da una parte, intessuta nella vita dell'artista e, dall'altra parte, si libera da tale groviglio. In questo senso la cosiddetta "psicoanalisi" dell'opera d'arte non si distingue per nulla, in linea di massima, da un'analisi psicologico-letteraria, profonda e abilmente sfumata. Al massimo v'è una differenza di grado, sorprendente talvolta per le indiscrete conclusioni e costatazioni, che una maggiore delicatezza di sentimento tralascerebbe per ragioni di tatto. Tale assenza di ritegno di fronte all'«umano-troppo umano» costituisce proprio la particolarità professionale di una psicologia medica che - come già Mefistofele ha osservato giustamente - «come buondì, comincia col palpare, qua e là, le cosarelle che un altro ci gira d'intorno per anni» (1), ma disgraziatamente non sempre questo va a suo vantaggio. La possibilità di pervenire a conclusioni audaci conduce facilmente a colpi di mano. Un pizzico di "chronique scandaleuse" costituisce sovente il sale di una biografia, ma un pizzico di troppo la trasforma in un'indagine poco pulita, in un fallimento del buon gusto, dissimulato sotto la copertura della scienza. All'improvviso si distoglie l'interesse dall'opera d'arte, per perdersi nel groviglio labirintico degli antecedenti psicologici, e il poeta diviene un caso clinico, un esempio che s'inquadra in un determinato capitolo della "psychopathia sexualis". In tal guisa la psicoanalisi dell'opera d'arte si allontana dal suo oggetto, spostando la discussione su di un campo del tutto umano, che non è affatto specifico per l'artista e che evidentemente è privo di ogni rilevanza per la sua arte.

Questo tipo di analisi pone di fronte all'opera d'arte, nella sfera della psicologia umana generale, da cui molte altre cose traggono origine, oltre all'opera d'arte stessa. Le spiegazioni dell'opera d'arte, che si ricavano da questo tipo di analisi, sono

assai dozzinali; come per esempio l'affermazione che «ogni artista è un narcisista». Chiunque segua, per quanto gli sia possibile, la propria linea di vita è un «narcisista», se è lecito impiegare in un'accezione tanto ampia un concetto così specifico della patologia delle nevrosi; perciò, appunto, una simile frase non significa nulla; essa stupisce semplicemente come un motto di spirito. Questo tipo di analisi, non preoccupandosi minimamente dell'opera d'arte di per sé stessa, ma cercando di penetrare immediatamente, a guisa di una talpa, sino alle cause retrostanti e profonde, finisce col condurre sempre allo stesso terreno comune a tutta l'umanità; perciò le sue spiegazioni sono di una impressionante monotonia: si ha l'impressione di assistere all'esito di un consulto medico.

Il metodo riduttivo di Freud non è altro che un metodo di terapia medica avente per oggetto un quadro patologico e inadeguato. Tale quadro patologico prende il posto di un'attività normale, e occorre quindi distruggerlo per lasciare via libera a un sano adattamento. In tal caso è pienamente opportuna la riduzione a una base generalmente umana. Ma se applicato all'opera d'arte, questo metodo conduce ai risultati che abbiamo segnalato: esso strappa via alla veste luccicante dell'opera d'arte la nuda quotidianità dell'"homo sapiens" elementare, alla cui specie appartiene anche il poeta. L'aureo splendore della creazione suprema, di cui si voleva parlare, si spegne, poiché è stato esposto al medesimo metodo corrosivo che si applica alle ingannevoli fantasie dell'isterico. Un tale procedimento di dissezione è di certo assai interessante e forse ha altrettanto valore scientifico quanto l'autopsia del cervello di Nietzsche, che ci ha solo permesso di conoscere la forma atipica di paralisi progressiva di cui egli è morto. Ma tutto ciò ha qualche rapporto con il suo "Zarathustra"? Quali che ne possano essere state le cause lontane e profonde, non si tratta forse di un mondo che è tutto al di là dell'insufficienza «umana-troppo umana», di un mondo al di là delle emicranie e delle atrofie delle cellule cerebrali?

Ho parlato finora del metodo riduttivo di Freud, senza specificare in che cosa esso consista. Si tratta di una tecnica medico-psicologica per l'esame psichico del malato, che si occupa esclusivamente delle vie e dei mezzi che permettono di aggirare il primo piano cosciente, o di penetrarlo per giungere allo sfondo psichico chiamato inconscio. Questa tecnica poggia sull'ipotesi che il nevrotico rimuova determinati elementi psichici, a causa della loro incompatibilità con la coscienza. Questa incompatibilità avrebbe un carattere morale, in quanto gli elementi psichici rimossi avrebbero perciò un carattere negativo, di sessualità infantile, osceno, criminale, che li fa apparire inaccettabili alla coscienza. Dato che non esistono uomini perfetti, ciascuno possiede uno «sfondo» di tal genere, lo confessi o no. E' perciò possibile scoprirli dappertutto, alla condizione però che si applichi la tecnica di interpretazione elaborata da Freud.

Dati i limiti di tempo imposti da questa conferenza, mi è ovviamente impossibile addentrarmi nei particolari di tale tecnica interpretativa, ma dovrò accontentarmi di alcuni accenni. Gli sfondi inconsci non rimangono inattivi, ma si tradiscono sempre per l'influenza caratteristica che esercitano sui contenuti della coscienza. Essi producono, per esempio, fantasie di natura particolare, che talvolta si spiegano facilmente in base a certe rappresentazioni sessuali retrostanti. Oppure provocano alcuni turbamenti dei processi coscienti, che si possono ugualmente ridurre a contenuti rimossi. Fonte veramente importante per la conoscenza dei contenuti inconsci sono i sogni, prodotti diretti dell'attività inconscia. L'essenziale, nel metodo riduttivo di Freud, è che esso raccoglie tutti gli indizi degli elementi inconsci sotto- e retrostanti e ricostruisce i processi pulsionali elementari inconsci per mezzo dell'analisi e dell'interpretazione. Quei contenuti della coscienza che lasciano intravedere gli sfondi inconsci sono chiamati da Freud "simboli", ma impropriamente, perché nella sua dottrina essi hanno solamente l'ufficio di "indizi" o di "sintomi" di processi che fanno

da sfondo alla coscienza, e niente affatto l'ufficio di simboli propriamente detti. Infatti per simbolo bisogna intendere un mezzo atto a esprimere un'idea, per la quale non si possano trovare altre o migliori espressioni. Quando, per esempio, Platone esprime con la parabola della caverna il problema della teoria della conoscenza, o quando Gesù Cristo esprime con parabole il concetto del regno di Dio, si tratta di veri e propri simboli, cioè di tentativi di esprimere ciò per cui non esiste ancora alcun concetto verbale. Se noi interpretassimo secondo Freud la parabola di Platone, arriveremmo naturalmente all'utero, dimostrando che persino lo spirito di Platone era ancora profondamente immerso nell'elemento primitivo, anzi perfino nella sessualità infantile. Ma con ciò avremmo trascurato completamente quanto Platone ha creato dalle premesse primitive della sua intuizione filosofica, trascurando così sbadatamente ciò che di essenziale v'è in lui, per scoprire semplicemente che egli aveva delle fantasie infantili, come tutti i semplici mortali. Una simile constatazione avrebbe valore soltanto per chi, avendo visto in Platone un essere superumano, avesse poi la soddisfazione di scoprire che Platone, dopo tutto, era un uomo anche lui. Ma chi mai potrebbe considerare Platone come un dio? Soltanto chi è dominato da fantasie infantili e per conseguenza ha una mentalità da nevrotico. Per una persona del genere, la riduzione a comuni verità umane è salutare per ragioni mediche. Ma tutto ciò non ha minimamente a che vedere col significato della parabola platonica.

Mi sono soffermato a bella posta lungamente sui rapporti della psicoanalisi medica con l'opera d'arte, poiché questo tipo di psicoanalisi costituisce al tempo stesso anche la dottrina di Freud. Col suo rigido dogmatismo, Freud ha fatto sì che queste due cose, così diverse in sostanza, fossero dal pubblico considerate come identiche. In molti casi medici si può adottare con vantaggio questa tecnica, senza però, al tempo stesso, elevarla a dottrina. Anzi, contro questa dottrina bisogna sollevare energiche obiezioni. Essa poggia su supposizioni

arbitrarie; per esempio, non è vero che le nevrosi si basino esclusivamente su rimozioni sessuali, e tanto meno le psicosi. Non è vero che i sogni contengano soltanto desideri incompatibili e quindi rimossi, che si presentano velati da un'ipotetica censura onirica. La tecnica interpretativa di Freud, finché è sottoposta all'influenza delle sue ipotesi unilaterali e quindi inesatte, è di un'evidente arbitrarietà.

Per rendere giustizia all'opera d'arte, è necessario che la psicologia analitica escluda completamente ogni pregiudizio di carattere medico, poiché l'opera d'arte non è una malattia e quindi richiede un orientamento del tutto diverso da quello medico. Se è naturale che il medico debba ricercare le cause di una malattia per estirparla alla radice, è altrettanto naturale, invece, che lo psicologo debba prendere, dinanzi all'opera d'arte, un atteggiamento del tutto opposto. Egli non cercherà minimamente di sapere quali sono le condizioni umane che senza dubbio l'hanno preceduta, perché tale interrogativo è superfluo per l'opera d'arte, ma cercherà invece il senso dell'opera stessa, e s'interesserà alle sue premesse solo nella misura in cui esse possono essergli utili per comprendere il significato dell'opera stessa. La causalità personale presenta con l'opera d'arte la medesima relazione che ha il terreno con la pianta che gli cresce sopra. E' ovvio che potremo comprendere determinate particolarità della pianta solo conoscendo le caratteristiche del suolo su cui essa cresce. Senza dubbio questo è un fattore importante per uno studioso di botanica. Ma nessuno vorrà sostenere che in tal modo si giungerà a conoscere quanto di essenziale v'è nella pianta. L'orientamento esclusivo verso i fattori personali, che è richiesto dalla ricerca della causalità personale, è assolutamente inadeguato per l'opera d'arte, poiché qui non si tratta di un essere umano, ma di una produzione che va oltre l'individuo. Si tratta di una cosa che non ha personalità e per la quale quanto è personale non può valere da criterio di giudizio. La vera opera d'arte trae il suo significato particolare dal fatto che è riuscita a liberarsi dalle limitazioni e

dall'impasse del fattore personale, lasciando lungi da sé ogni elemento caduco e contingente della pura personalità. Debbo confessare, per esperienza personale, che per il medico non è cosa facile il deporre, in presenza di un'opera d'arte, le lenti professionali, escludendo così dal suo pensiero la comune causalità biologica. Ma ho finito col comprendere che una psicologia, il cui orientamento sia esclusivamente biologico, potrà essere applicata forse con ragione all'uomo, ma mai all'opera d'arte, e perciò non la si può neppure applicare all'uomo in quanto essere creativo. Una psicologia puramente causalista non può far altro che ridurre ciascun essere umano a membro della specie "Homo sapiens", poiché per essa non vi sono che derivazioni ereditarie e discendenze. Ma l'opera d'arte non è soltanto questo, essa è anche una riorganizzazione creativa di quelle stesse condizioni dalle quali la psicologia causalista voleva, a buon diritto, farla derivare. La pianta non è semplicemente un prodotto del suolo, è anche un processo vivente e creativo che riposa in sé stesso, la cui essenza nulla ha a che vedere con il carattere del terreno. Così pure bisogna considerare l'opera d'arte come una creazione che attinge liberamente ad ogni sua premessa. Il suo senso e il suo carattere specifico sono presenti in essa stessa e non nelle sue premesse esterne; quasi si potrebbe dire che essa utilizza l'uomo e le sue disposizioni personali semplicemente come terreno nutritivo, impiegandone le energie secondo leggi proprie e modellando sé stessa secondo ciò che vuole divenire.

Ma io sto anticipando quanto vorrei dire, perché parlo di un genere particolare d'opera d'arte che non ho ancora specificato. Non tutte le opere d'arte infatti si presentano sotto questo aspetto. Vi sono opere, in poesia e in prosa, nate dall'intenzione e dalla decisione cosciente dell'autore di provocare tale o tal altro effetto. In tal caso l'autore sottopone la sua materia a un trattamento intenzionale e orientato verso un fine ben determinato, vi aggiunge o vi toglie qualcosa, sottolinea un effetto, ne attenua un altro, qui mette un colore, là un altro,

pesando con la massima cura i possibili effetti, osservando continuamente le leggi della bella forma e dello stile. L'autore utilizza in tale lavoro la sua capacità di giudizio più affinata e sceglie le sue espressioni in piena libertà. La materia che egli tratta è per lui pura materia, sottoposta alla sua intenzione artistica; egli vuole rappresentare quello e non altro. In una simile attività, il poeta costituisce un tutt'uno con il processo creativo: o egli si è volontariamente messo a capo del movimento creativo, o questo si è così completamente impossessato di lui quale strumento, che egli ha perso coscienza di questo fatto. Egli è il processo creativo stesso, in cui si è interamente immerso, e non se ne differenzia malgrado tutte le sue intenzioni e il suo talento. Non è necessario, credo, portare esempi presi dalla storia della letteratura o dalle confessioni dei poeti stessi.

Senza dubbio non dirò nulla di nuovo anche parlando dell'altro tipo d'opera d'arte, che appare più o meno come un atto unico sgorgato dalla penna dell'autore e che viene alla luce tutto completo, come Minerva sortì tutta armata dal capo di Zeus. Queste opere s'impongono risolutamente all'autore, c'è qualcosa che in certo qual modo si è impossessato della sua mano, la sua penna scrive cose che stupiscono l'animo suo. L'opera porta con sé la propria forma; ciò che l'autore vorrebbe aggiungervi viene respinto; ciò che egli vorrebbe respingere gli viene imposto. Mentre la sua coscienza si trova come esterrefatta e vuota di fronte al fenomeno, egli viene sommerso da un fiume di pensieri e di immagini che non sono, in alcun modo, il prodotto della sua intenzione, e che la sua volontà mai avrebbe voluto creare. Tuttavia egli deve riconoscere a malincuore che in tutto ciò è il suo Sé che si esprime, è la sua natura più profonda che si rivela, proclamando a gran voce quanto egli non avrebbe mai osato confidare alla sua lingua. Non gli resta che obbedire e seguire questo impulso apparentemente estraneo, rendendosi conto che la sua opera è più grande di lui, e perciò ha su di lui un potere al quale egli non può sottrarsi. Egli non s'identifica con il

processo della creazione artistica, è conscio di trovarsi al di sotto dell'opera sua o, almeno, a lato di essa, come una seconda persona che è entrata a far parte della sfera di una volontà estranea alla sua. Quando parliamo della psicologia dell'opera d'arte, dobbiamo innanzitutto avere sott'occhio le due maniere del tutto diverse in cui quest'ultima può prodursi, giacché molti fattori della massima importanza per il giudizio psicologico dipendono da questa distinzione. Schiller aveva già avvertito tale contrasto; è noto che egli cercò di esprimerlo con i concetti dell'elemento "sentimentale" e "ingenuo". La scelta di queste sue espressioni proviene, senza dubbio, dal fatto che egli aveva soprattutto sott'occhio l'attività poetica. Dal punto di vista psicologico, noi diciamo che gli artisti della prima categoria sono introversi e che quelli della seconda estroversi. L'atteggiamento introverso è caratterizzato dall'affermazione del soggetto e delle sue intenzioni e scopi coscienti di fronte alle esigenze dell'oggetto; al contrario, l'atteggiamento estroverso è caratterizzato dalla sottomissione del soggetto alle esigenze dell'oggetto. I drammi di Schiller danno, a parer mio, una chiara idea dell'atteggiamento dell'introverso verso l'oggetto; e altrettanto la maggior parte delle sue liriche. La materia è dominata dall'intenzione del poeta. Un buon esempio dell'atteggiamento opposto ci vien dato dalla seconda parte del "Faust". Qui la materia oppone una tenace resistenza. Un esempio ancora più notevole ci è dato dallo "Zarathustra" di Nietzsche. L'autore stesso ha affermato che «la sua personalità s'era sdoppiata».

Nel corso stesso della mia esposizione credo che sia stato recepito quale spostamento del punto di vista psicologico si sia verificato, quando mi sono accinto a parlare non più del poeta come persona, ma del processo creativo. Il centro dell'interesse s'è spostato verso quest'ultimo, mentre il primo, in certo modo, non appare più che come un oggetto che reagisce. Dove la coscienza dell'autore non s'identifica più con il processo creativo, la cosa si comprende facilmente, ma nel primo caso

esposto sembrerebbe, a prima vista, trattarsi completamente del contrario: l'autore appare come un individuo creativo del tutto indipendente, libero da ogni costrizione. Forse egli stesso è del tutto convinto della sua libertà, e non vorrà mai ammettere che la sua creazione non sia frutto della sua volontà, che non provenga esclusivamente da questa e dal suo talento.

Qui ci imbattiamo in una questione alla quale non possiamo rispondere con le testimonianze dei poeti stessi circa il loro modo di creare, e non lo possiamo fare poiché si tratta di un problema di natura scientifica, che solo la psicologia può risolvere. Potrebbe in effetti accadere, come io vi ho già velatamente accennato, che anche il poeta il quale sembra crei coscientemente e deliberatamente, e che crea ciò che vuol creare, sia invece, nonostante la sua consapevolezza, talmente preso dall'impulso creativo, da non potersi ricordare di aver voluto qualcosa di diverso da quanto ha prodotto; così come il poeta appartenente all'altro tipo non può più riconoscere immediatamente la propria volontà nell'ispirazione che in apparenza gli è estranea, per quanto il suo Sé gli parli chiaramente in tale congiuntura. In tal modo la convinzione dell'incondizionata libertà della sua creazione non sarebbe che un'illusione della sua coscienza: crede di nuotare, quando invece è una corrente invisibile che lo porta avanti.

Questo dubbio non è certo campato in aria, ma sorge dall'esperienza della psicologia analitica, le cui ricerche sull'inconscio hanno scoperto in quanti modi la coscienza può essere non solo influenzata ma perfino guidata dall'inconscio; il dubbio è quindi giustificato. Ma come potremo provare la nostra ipotesi che un poeta, pur essendo cosciente, possa essere catturato dalla sua stessa opera? Le prove possono essere di natura diretta o indiretta. Come prove dirette, noi avremmo quei casi in cui il poeta, più o meno palesemente, dice nella sua opera più di quanto si accorga di dire. Questi casi non sono tanto rari. Come prove indirette, noi avremmo quei casi in cui l'apparente spontaneità della produzione nasconderebbe dietro di sé un

«imperativo» superiore, il quale farebbe sentire con autorità le sue esigenze non appena vi fosse una rinunzia volontaria all'attività creativa, oppure quei casi, nei quali subentrano immediatamente gravi complicazioni psichiche quando la produzione viene a essere involontariamente interrotta.

L'analisi pratica degli artisti mette sempre in evidenza quanto possente sia l'impulso alla creatività artistica che scaturisce dall'inconscio e ci mostra quanto esso sia capriccioso e dispotico. Quante biografie di grandi artisti, da tempo, ci hanno rivelato che il loro impulso creativo era così potente da accaparrarsi tutto ciò che di umano era in loro, per metterlo al servizio dell'opera d'arte, sia pure a spese della loro salute e della loro felicità umana! L'opera non creata è, nell'animo dell'artista, una forza naturale che si afferma o con potenza tirannica, o con la sottile scaltrezza che la natura impiega per raggiungere i propri scopi, senza tener alcun conto del benessere personale dell'individuo che reca in sé la forza creativa. Tale forza vive e cresce nell'individuo, come un albero cresce nel suolo da cui assorbe il nutrimento. E' quindi giusto considerare il processo della creazione artistica come un essere vivente piantato nell'animo dell'uomo. La psicologia analitica lo definisce come complesso autonomo, il quale, come componente psichica separata, ha una vita psichica indipendente al di fuori della gerarchia della coscienza e appare, secondo il suo valore energetico e la sua forza, o come un turbamento del processo cosciente guidato dalla volontà o come un'istanza sovraordinata che può prendere l'io al suo servizio. Di conseguenza, quel poeta che s'identifica con il processo creativo sarebbe come chi si sottomette immediatamente alla minaccia di un imperativo inconscio. Ma quell'altro poeta, al quale la forza creativa si presenta come una potenza pressoché estranea, è uno che per qualche ragione non può sottomettersi, e perciò è preso alla sprovvista dall'«imperativo».

Ci si potrebbe aspettare che la diversità della sua genesi si facesse sentire anche nell'opera. Nel primo caso si tratta di una

produzione intenzionale, accompagnata e diretta dalla coscienza, che per mezzo della riflessione giunge alla forma e all'effetto voluti; nell'altro caso si tratta, al contrario, di un evento che scaturisce dalla natura inconscia, s'impone senza l'intervento della coscienza umana, anzi, all'occasione, insorge persino contro di essa, per conquistarsi in modo dispotico la propria forma e il proprio effetto. Ci attenderemmo dunque, nel primo caso, che l'opera d'arte non trasgredisca minimamente i limiti posti dalla comprensione cosciente, che in un certo qual modo si esaurisca nell'ambito delle intenzioni dell'autore, e che non dica nulla di più di quanto questi abbia voluto esprimere. Nell'altro caso dovremmo aspettarci invece qualcosa di sovrapersonale, che superi tanto più i limiti della comprensione cosciente, quanto più la coscienza dell'autore è estranea allo sviluppo della sua opera. Dovremmo attenderci immagini e forme strane, idee afferrabili solo intuitivamente, un linguaggio gravido di significati, le cui espressioni avrebbero valore di veri simboli, poiché esse esprimono nel modo migliore cose ancora sconosciute, e sono come ponti gettati verso una riva invisibile.

Questi criteri sono a grandi linee esatti. Quando si tratta di un'opera veramente intenzionale, su di un soggetto scelto coscientemente, le caratteristiche indicate nel primo caso sono giuste; altrettanto per il secondo caso. I drammi di Schiller, che già ci sono serviti da esempio, da un lato; dall'altro la seconda parte del "Faust", o meglio ancora lo "Zarathustra" potrebbero ben illustrare quanto detto. Tuttavia, dovremmo guardarci dal collocare con troppa facilità nell'uno o nell'altro gruppo l'opera di un poeta sconosciuto, senza avere prima studiato a fondo i rapporti personali del poeta con la sua opera. Non basta neppure sapere che un poeta appartiene al tipo introverso o a quello estroverso, giacché entrambi i tipi hanno la possibilità di assumere ora l'atteggiamento estroverso, ora quello introverso. Ciò si osserva in modo particolare nella differenza esistente tra la produzione poetica e quella filosofica di Schiller; in Goethe lo si osserva nella differenza che c'è tra i suoi poemi di forma perfetta,

e il lungo travaglio per la messa a punto del materiale presente nella seconda parte del "Faust"; in Nietzsche, nella differenza che esiste tra i suoi aforismi e il fluire senza posa dello "Zarathustra". Il medesimo poeta può avere diversi atteggiamenti a seconda delle sue diverse opere, ed è da ogni singolo caso che dovrebbe dipendere il criterio da adottare di volta in volta.

Questa è, come vediamo, una questione assai complessa, e la complessità cresce se consideriamo più da presso il ragionamento fatto poc'anzi nei riguardi del poeta che si identifica con la forza creativa. Se anche il metodo di produzione cosciente e intenzionale non fosse, pur nella sua apparente intenzionalità e consapevolezza, che una mera illusione soggettiva del poeta, anche la sua opera avrebbe proprietà simboliche tali da giungere sino all'indefinito e da travalicare la coscienza della sua epoca. Esse sarebbero soltanto assai più segrete, poiché anche il lettore non potrebbe andare oltre il limite fissato alla coscienza dell'autore dallo spirito del tempo in cui vive. Poiché chiuso anch'egli nei limiti della coscienza contemporanea, il lettore non sarebbe in alcun modo capace di appropriarsi, fuori del suo mondo, di un punto d'appoggio archimedeo per mezzo del quale poter scardinare la sua coscienza contemporanea; in altri termini, egli non potrebbe riconoscere il simbolo contenuto in un'opera di tal genere. Il simbolo significherebbe: possibilità e indizio di un significato ancor più ampio ed elevato, al di là delle attuali capacità di comprensione.

La questione è dunque, come si è detto, assai delicata. Mi limito a porla per non creare un ostacolo, con la mia definizione dei tipi, alla comprensione del senso possibile di un'opera d'arte, anche quando in apparenza non vuol essere e non vuol dire nient'altro che quanto apertamente è e dice. Capita spesso, tuttavia, che un poeta venga improvvisamente riscoperto. Ciò avviene quando la nostra coscienza ha raggiunto un grado più alto di sviluppo, da cui ci pare di sentire che l'antico poeta dica qualcosa di nuovo. Questo qualcosa di nuovo era già presente

nella sua opera, ma sotto forma di simbolo nascosto, che ci è permesso di comprendere grazie a un rinnovamento dello spirito dell'epoca. Occorrevano, per questo, altri occhi, occhi nuovi, poiché quelli di prima non potevano distinguere che ciò che avevano l'abitudine di vedere. Tali esperienze debbono indurci alla prudenza, poiché esse confermano l'opinione da me ora esposta. L'opera dichiaratamente simbolica non ha alcun bisogno di tali sottigliezze; il suo linguaggio pregnante ci grida: «Sto per dirvi di più di quanto io dica in realtà.» Noi possiamo allora toccare con mano il simbolo, anche se non riuscissimo a risolvere l'enigma in modo soddisfacente. Il simbolo resta un perpetuo tema di riflessione e di comprensione emotiva. E' senza dubbio per questo che l'opera simbolica stimola maggiormente, poiché essa penetra più profondamente in noi, e ci procura raramente un piacere estetico che sia del tutto puro; mentre l'opera che manifestamente non ha nulla di simbolico parla con maggior purezza alla sensibilità estetica, giacché essa ci consente la visione armoniosa della perfezione.

Ma - ci sarà chiesto - come può la psicologia analitica contribuire a risolvere il problema centrale della creazione artistica? Che ci può insegnare circa il mistero della creatività? Tutto quanto abbiamo trattato fin qui, insomma, non è che fenomenologia psichica. Come «nessuno spirito creato può penetrare nell'intimo della natura», non aspettiamoci che la nostra psicologia realizzi l'impossibile e dia una spiegazione soddisfacente del gran segreto della vita che percepiamo in modo diretto nella forza creativa. La psicologia, come ogni altra scienza, non reca che un modesto contributo a una conoscenza migliore e più profonda dei fenomeni della vita, ma essa è lontana dal sapere assoluto, tanto quanto tutte le sue sorelle.

Abbiamo parlato così spesso del "senso e del significato dell'opera d'arte", che si fa fatica a soffocare un dubbio sostanziale: l'arte «significa» realmente qualche cosa? Forse l'arte non «significa» nulla; forse non ha alcun «senso», almeno nell'accezione che noi diamo qui a questa parola. Forse essa è

come la natura, che semplicemente «è» e non «significa» nulla. Il «significato» ("Bedeutung") è forse necessariamente qualcosa di più di una semplice interpretazione ("Deutung"), segretamente riposta entro le cose dall'esigenza di un intelletto affamato di senso? Si potrebbe dire che l'arte è bellezza e che nella bellezza essa si realizza e si soddisfa. Non ha bisogno di alcun senso. La questione del senso non ha nulla a che fare con l'arte. Se mi pongo all'interno della sfera dell'arte, debbo sottomettermi alla verità di quest'affermazione. Ma quando si tratta del rapporto tra psicologia e opera d'arte, noi ci troviamo fuori dell'arte, e non possiamo fare altro che teorizzare e interpretare affinché le cose abbiano un senso, altrimenti non potremmo fare alcuna considerazione sull'arte. Noi dobbiamo risolvere in immagini, in significati e in concetti la vita e gli eventi che si realizzano di per se stessi, e così facendo ci allontaniamo deliberatamente dal mistero della vita. Fintanto che siamo catturati dalla forza creativa, noi non vediamo e non conosciamo nulla, non ci è concesso neppure di conoscere, poiché nulla è più pernicioso e pericoloso, nei confronti dell'esperienza immediata, della conoscenza. Per poter conoscere, bisogna uscire dal processo creativo e considerarlo dal di fuori; solo allora esso diviene un'immagine che esprime significati. A questo punto, non solo ci è permesso di parlare di senso, ma anzi è un obbligo per noi il farlo. Ciò che prima era un puro fenomeno si trasforma ora in qualcosa che ha un significato, in qualcosa che è in relazione con altri fenomeni, svolge un determinato ruolo, serve a particolari scopi e produce effetti ricchi di senso. Quando riusciamo a vedere tutto ciò, abbiamo la netta sensazione di essere riusciti a scoprire e a spiegare qualcosa. In tal modo ci rendiamo conto della necessità della scienza.

Quando, in precedenza, abbiamo parlato dell'opera d'arte come di un albero che cresce dal suolo che gli offre nutrimento, avremmo potuto servirci ugualmente bene del paragone più comune del bambino nel grembo materno. Siccome però tutti i

paragoni sono inesatti, è preferibile usare la precisa terminologia scientifica, al posto della metafora. E' opportuno ricordare che più sopra abbiamo considerato l'opera d'arte "in statu nascendi" come un complesso autonomo. In genere si designano con questo concetto tutte quelle strutture psichiche che dapprima si sviluppano in modo del tutto inconscio, e che solo dal momento in cui giungono alla soglia della coscienza irrompono in essa. L'associazione che avviene poi tra loro e la coscienza non ha il valore di un'assimilazione ma di una percezione, il che significa che il complesso autonomo viene di certo percepito, ma che non può essere sottoposto né al controllo cosciente, né all'inibizione, né può venire riprodotto volontariamente. Il complesso si dimostra autonomo aparendo e sparendo nel modo proprio alla sua tendenza intima; esso è indipendente dall'arbitrio della coscienza. Anche il complesso creativo possiede questa particolarità, che è comune a tutti i complessi autonomi. E' proprio qui che si delinea la possibilità di un'analogia con i processi psichici patologici, poiché la loro caratteristica consiste precisamente nella comparsa di complessi autonomi, almeno per la maggior parte dei disturbi psichici. Il divino furore dell'artista presenta con la malattia un rapporto pericolosamente reale, ma senza essere per nulla identico a questa. L'analogia consiste nella presenza di un complesso autonomo, ma tale presenza non significa di per sé ancora che vi sia qualcosa di patologico, poiché anche individui normali sono momentaneamente o durevolmente sotto l'influenza di complessi autonomi. Questo fatto è semplicemente una delle normali particolarità della psiche, e occorre un forte grado d'incoscienza, per non rendersi conto dell'esistenza di tale complesso. Ogni atteggiamento tipico, un po' differenziato, ha per esempio una certa quale tendenza a trasformarsi in complesso autonomo e nella maggior parte dei casi lo diventa realmente. Anche ogni istinto possiede, in misura maggiore o minore, il carattere di complesso autonomo. Quest'ultimo, quindi, non è un fenomeno di per sé stesso patologico; solo se esso compare troppo frequentemente e

se produce azione di disturbo è indice di sofferenza e malattia.

Come si forma un complesso autonomo? Per un motivo qualsiasi - che ci condurrebbe troppo lontano esaminare più dettagliatamente in questa sede - entra in attività una regione della psiche fino allora inconscia; una volta animata, essa si sviluppa e cresce, inglobando in sé le associazioni ad essa affini. L'energia che a ciò occorre viene naturalmente sottratta alla coscienza, a meno che la coscienza stessa non preferisca identificarsi con il complesso. In caso diverso vediamo comparire il fenomeno che Janet definisce "abaissement du niveau mental". L'intensità degli interessi e delle attività coscienti svanisce a poco a poco, producendo o un'inattività apatica, stato frequente negli artisti, oppure uno sviluppo regressivo delle funzioni coscienti, cioè un abbassarsi di queste funzioni verso i loro stadi infantili e arcaici, dunque una specie di degenerazione. Si fanno avanti le "parties inférieures des fonctions": la componente istintuale si oppone all'etica, l'elemento ingenuo e infantile alla componente riflessiva e adulta, l'inadattabilità all'adattamento. La vita di molti artisti ci ha fatto conoscere tutto ciò. E' da questa energia sottratta al controllo cosciente della personalità che sorge il complesso autonomo.

Quali sono le componenti del complesso creativo autonomo? Non è assolutamente possibile saperlo al principio, finché l'opera portata a termine non ci avrà aperto le vie che ci conducono alle sue fondamenta. L'opera ci offre una perfetta "immagine", nel senso più vasto della parola. Questa immagine è accessibile all'analisi, purché si possa scorgere in essa il simbolo. Ma fin quando non siamo capaci di scoprirvi alcun valore simbolico, constatiamo che, almeno per noi, l'opera non ha altro significato se non quello che manifesta esplicitamente; in altre parole constatiamo che essa per noi non è nulla di più di ciò che sembra. Dico «sembra», poiché può darsi che sia la nostra prevenzione a non permetterci d'intuire di più. Comunque, noi non troviamo in quest'ultimo caso nessuna opportunità, nessun

aggancio per un'analisi. Invece nel primo caso ci ricorderemo di una massima di Gerhart Hauptmann: «Esser poeta significa far risuonare dietro le parole la parola primordiale.» Se traduciamo questa frase in linguaggio psicologico, dobbiamo formulare così il nostro primo interrogativo: a quale immagine primordiale dell'inconscio collettivo si può ricondurre l'immagine sviluppata nell'opera d'arte?

Tale interrogativo richiede d'essere spiegato da diversi punti di vista. Ho considerato qui, come ho già detto, il caso di un'opera d'arte simbolica, e per di più, di un'opera d'arte le cui origini non sono da cercarsi nell'"inconscio personale dell'autore", ma in quella sfera della mitologia inconscia, le cui immagini primordiali sono patrimonio comune dell'umanità. Ho per questa ragione definito tale sfera col termine di "inconscio collettivo", allo scopo di distinguerla dall'inconscio personale, che considero come la totalità di quei processi e contenuti psichici che di per sé stessi sarebbero suscettibili di essere coscienti, e che spesso lo sono anche stati, ma che a causa della loro incompatibilità sono stati rimossi, e tenuti artificialmente al di sotto della soglia della coscienza. Anche da questa sfera sgorgano energie artistiche, ma sono torbide, e quando prendono il sopravvento, l'opera d'arte che esse producono non è simbolica, ma sintomatica. Noi lasceremo, senza rimetterci e senza alcun rimpianto, questo genere d'arte al metodo «purgativo» di Freud. Contrariamente all'inconscio personale, che costituisce in certo qual modo uno strato relativamente superficiale, appena al di sotto della soglia della coscienza, l'inconscio collettivo in condizioni normali non può assolutamente divenire cosciente, e quindi non v'è nessuna tecnica analitica che possa farlo ricordare, dato che esso non è né rimosso né dimenticato. Di per sé stesso l'inconscio collettivo non esiste neppure, in quanto non è altro che una possibilità, quella possibilità appunto che noi ereditiamo da epoche remote in forme determinate d'immagini mnestiche, per esprimerci in termini anatomici, quella possibilità che ci è trasmessa

ereditariamente nella struttura del nostro cervello. Non esistono rappresentazioni innate, ma possibilità innate di rappresentazioni, che pongono limiti definiti anche alla fantasia più audace, cioè esistono categorie dell'attività della fantasia, in certo qual modo idee a priori la cui esistenza non è dimostrabile senza l'esperienza. "Esse appaiono solamente nella materia formata, quali principi regolatori della sua formazione"; il che significa che noi non possiamo ricostruire il modello primitivo dell'immagine primordiale se non per mezzo di deduzioni tratte dall'opera compiuta.

L'immagine primordiale o archetipo è una figura, demone, uomo, o processo, che si ripete nel corso della storia, ogniquale volta la fantasia creativa si esercita liberamente. Essa è anzitutto una figura mitologica. Se esaminiamo tali immagini più dettagliatamente, notiamo che esse sono in certo qual modo le risultanti d'innunerevoli esperienze tipiche di tutte le generazioni passate. Si potrebbero scorgere in esse i residui psichici d'innunerevoli esperienze vissute dello stesso tipo. Esse rappresentano una media di milioni di esperienze individuali e danno un'immagine della vita psichica, suddivisa e proiettata nelle forme multiple del "pandemonium" mitologico. Ma anche le figure mitologiche sono di per sé stesse già dei prodotti elaborati della fantasia creativa; esse attendono di essere tradotte in un linguaggio concettuale, di cui per ora non abbiamo che dei penosi inizi. Quei concetti, che in massima parte sono ancora da creare, potrebbero procurarci una conoscenza astratta e scientifica dei processi dell'inconscio, processi che costituiscono la radice delle immagini primordiali. In ciascuna di queste immagini è racchiuso un frammento di psicologia e di destino umano, un frammento dei dolori e delle gioie che si sono succedute infinite volte, secondo un ritmo su per giù sempre uguale, nelle schiere dei nostri antenati. E' come un letto di fiume profondamente incavato nella psiche, in cui la vita che prima tentennava nell'incertezza e si spandeva su superfici vaste, ma poco profonde, all'improvviso riesce a fluire

con forza, se si è avverato quel particolare concatenarsi di circostanze, che contribuì sempre alla produzione delle immagini primordiali.

Il momento in cui appare la situazione mitologica e sempre contrassegnato da una particolare intensità emotiva, come se in noi fossero toccate corde che ordinariamente non risuonano mai, o come se si scatenassero potenze di cui non supponevamo l'esistenza. La lotta per l'adattamento è assai faticosa, poiché abbiamo sempre a che fare con condizioni individuali, cioè con condizioni atipiche. Perciò non deve stupirci il fatto che, nel momento preciso in cui giungiamo a una situazione tipica, proviamo un improvviso sentimento di liberazione, sentimento del tutto speciale; né deve stupirci di sentirci come trasportati o afferrati da una specie di potenza sovrumana. In tali momenti non siamo più degli individui, noi siamo la specie, ed è la voce dell'umanità che risuona in noi. E' per questa ragione che l'individuo isolato è poco in grado di utilizzare la piena misura delle sue forze, a meno che una di quelle rappresentazioni collettive, che si chiamano ideali, non accorra in suo soccorso, liberando in lui tutte quelle forze istintuali, a cui la comune volontà cosciente non può da sola trovare accesso. Gli ideali più efficaci sono sempre varianti, più o meno trasparenti, di un archetipo; lo si riconosce facilmente per il fatto che tali ideali sono spesso e volentieri rappresentati da allegorie, per esempio la patria è rappresentata come madre; e in questo caso l'allegoria non ha la minima forza di motivazione, che invece deriva dal valore simbolico dell'idea di patria. L'archetipo corrispondente è la cosiddetta *participation mystique* del primitivo con il suolo che abita e che non contiene che gli spiriti dei suoi antenati. La terra straniera rappresenta per lui la miseria.

Ogni relazione con l'archetipo, vissuta o semplicemente espressa, è «commovente», cioè essa agisce poiché sprigiona in noi una voce più potente della nostra. Colui che parla con immagini primordiali è come se parlasse con mille voci; egli afferra e domina, e al tempo stesso eleva, ciò che ha designato

dallo stato di precarietà e di caducità alla sfera delle cose eterne; egli innalza il proprio destino personale a destino dell'umanità e al tempo stesso libera in noi tutte quelle forze soccorritrici che sempre hanno reso possibile all'umanità di sfuggire ad ogni pericolo e di sopravvivere persino alle notti più lunghe.

Questo è il segreto dell'azione che può compiere l'arte. Il processo creativo, per quanto possiamo seguirlo, consiste in un'animazione inconscia dell'archetipo, nel suo sviluppo e nella sua formazione fino alla realizzazione dell'opera compiuta. Il dare forma all'immagine primordiale è in certo modo un tradurla nel linguaggio del presente, ed è per mezzo di questa traduzione che ognuno può ritrovare l'accesso alle fonti più profonde della vita, che altrimenti gli sarebbero interdette. In ciò sta l'importanza sociale dell'arte: essa lavora continuamente all'educazione dello spirito di ogni epoca, facendo affiorare le forme che più gli difettano. Volgendo le spalle all'insoddisfazione del presente, lo struggimento nostalgico dell'artista si ritrae, sino a raggiungere nell'inconscio l'immagine primordiale che potrà compensare nel modo più efficace l'imperfezione e la parzialità dello spirito contemporaneo. Essa s'impadronisce di questa immagine, e traendola dai recessi più profondi dell'inconscio per ravvicinarla alla coscienza, ne modifica anche la forma in modo che essa possa essere accettata all'uomo d'oggi, a seconda delle sue capacità. Il tipo dell'opera d'arte ci consente di trarre conclusioni sul carattere dell'epoca in cui essa è apparsa. Che cosa rappresentano, per la loro epoca, il naturalismo e il realismo? Che cos'è il romanticismo? Che cos'è l'ellenismo? Sono orientamenti dell'arte che misero in luce quanto v'era di più necessario per l'atmosfera spirituale di ogni epoca. L'artista come educatore della sua epoca, ecco un soggetto sul quale oggi ci si potrebbe a lungo intrattenere.

I popoli e le epoche hanno, come i singoli individui, i loro orientamenti spirituali e i loro atteggiamenti caratteristici. Il termine atteggiamento tradisce già la parzialità inevitabile di ogni orientamento determinato. Orientamento vuol dire

esclusione; l'esclusione sta a significare che una componente psichica di una certa rilevanza, che potrebbe convivere con il rimanente della psiche, non è autorizzata a farlo, perché non conforme all'atteggiamento generale. L'uomo normale può tollerare senza danno di avere un orientamento generale; ma l'uomo che segue le vie secondarie o quelle traverse, che non può come l'uomo normale seguire gli stradoni militari, scoprirà per primo ciò che si trova ai margini della via maestra e che attende il diritto di manifestarsi. Il vero vantaggio, per l'artista, è la sua relativa incapacità di adattamento; essa gli permette di tenersi lontano dalle vie maestre, di seguire il proprio desiderio nostalgico e di scoprire ciò di cui gli altri, senza saperlo, sentivano la mancanza. Come nel singolo individuo l'unilateralità dell'atteggiamento cosciente è corretta da reazioni inconsce di autoregolazione, così l'arte rappresenta, nella vita delle nazioni e delle diverse epoche, un processo di autoregolazione spirituale.

So bene che nell'ambito di una conferenza si può soltanto accennare ad alcuni concetti. Ma posso forse nutrire la speranza che ciò che non sono riuscito a dire intorno all'applicazione concreta dell'analisi psicologica all'opera d'arte poetica sia già affiorato nelle vostre menti e abbia fornito materiale vitale al mio schema intellettuale astratto.

21. PSICOLOGIA E POESIA

[Titolo originale: "Psychologie und Dichtung". Pubblicato per la prima volta nel volume di E. Ermatinger, "Philosophie der Literaturwissenschaft" (Berlino 1930). Ripubblicato con lievi modifiche in: "Gestaltungen des Unbewussten", «Psychologische Abhandlungen», vol. 7 (Rascher, Zurigo 1950). Fra le carte di Jung fu rinvenuto, dopo la sua morte, il manoscritto della Premessa, dove si accenna a una conferenza, tenuta probabilmente a Monaco nel 1930, che venne poi rielaborata per il presente saggio. Traduzione di Elena Schanzer.]

Premessa.

La psicologia, che in precedenza trascinava una modesta esistenza nel suo stanzino appartato, ricolmo di paludamenti accademici, nel corso degli ultimi decenni è divenuta un oggetto di pubblico interesse, che esula dagli angusti confini ad essa imposti dalle università, attuando così la profezia di Nietzsche. Sotto forma di tecnica psicologica interviene nel campo dell'industria, sotto forma di psicoterapia abbraccia vasti settori della medicina, sotto forma di filosofia essa ha accolto l'eredità di Schopenhauer e di Hartmann e riscoperto pienamente Bachofen e Carus; grazie a lei hanno acquistato un interesse del tutto nuovo la mitologia e la psicologia dei primitivi; essa rivoluzionerà la scienza comparata delle religioni, e non pochi sono i teologi che intendono applicarla alla cura delle anime. Si dovrà, alla fin fine, dar ragione a Nietzsche e alla sua "scientia ancilla psychologiae"?

Al presente, tuttavia, questa penetrazione e diffusione della psicologia è ancora limitata al confuso confluire di correnti caotiche che tentano di mascherare la loro scarsa chiarezza con

una ancora più fanatica difesa del proprio punto di vista e con il più acceso dogmatismo. Non meno unilaterali sono i tentativi di spalancare alla psicologia tutte le porte di questi diversi settori della scienza o della vita. Unilateralità e rigidità di principi costituiscono tuttavia gli errori infantili di ogni scienza giovane, che deve svolgere un lavoro pionieristico avendo a sua disposizione ancora pochi strumenti concettuali. Pur con tutta la tolleranza e la comprensione della necessità che esistano opinioni dottrinali di vario tipo finora non mi sono mai stancato di ribadire che proprio nel campo della psicologia i pericoli più gravi sono insiti nell'unilateralità e nel dogmatismo. Lo psicologo dovrebbe sempre tenere ben presente che la sua ipotesi è anzitutto espressione delle sue premesse personali e soggettive e che perciò essa non può di sicuro mai avanzare pretese di validità universale. Il contributo esplicativo che il singolo può offrire nel vasto campo delle possibilità psichiche è anzitutto un mero "punto di vista", e comporterebbe una terribile violenza sull'oggetto il volere, anche solo a mo' di pretesa, elevare a verità per tutti vincolante quest'unico punto di vista. I fenomeni psichici in realtà sono talmente vari, variegati e ricchi di significati che ci è impossibile accoglierli in tutta la loro pienezza in un solo specchio. Nella rappresentazione che ne tracciamo non possiamo mai abbracciare la totalità, ma ci dobbiamo accontentare di mettere a fuoco di volta in volta solo singole porzioni del fenomeno complessivo.

Poiché è caratteristica della psiche non soltanto di essere matrice e fonte di ogni attività umana, ma anche di esprimersi in tutte le forme e le attività dello spirito, pure a noi risulta impossibile cogliere e comprendere l'essenza della psiche in sé e per sé, ma ci è consentito di coglierla solo nella molteplicità delle sue manifestazioni. Per questo motivo lo psicologo si vede costretto a prendere familiarità con diversi campi della ricerca e ad abbandonare a tale scopo la cittadella ben fortificata dello specialista, certo non per presunzione o sfacciataggine, ma per amore di conoscenza, alla ricerca della verità. Non riuscirà a

catturare la psiche né nel chiuso del laboratorio né nello studio del medico ma dovrà seguirne le tracce in tutti quei campi che pure possono anche risultargli estranei ove essa si manifesta.

Così succede che io, senza lasciarmi turbare dal fatto di essere specializzato in medicina, vi parli oggi, in veste di psicologo, dell'immaginazione poetica, sebbene questo tema rientri nel repertorio più specifico della critica letteraria e dell'estetica. D'altro lato, però, essa costituisce anche un fenomeno psichico, e in quanto tale perciò va presa in esame dallo psicologo.

Con ciò non invado né il territorio dello storico della letteratura né quello dello studioso di estetica, poiché nulla sarebbe più lungi dalle mie intenzioni che il voler sostituire a questi altri il punto di vista psicologico in tal caso infatti mi macchiere di quella medesima colpa di unilateralità che ho appena stigmatizzato. E neppure presumo di volervi sottoporre una teoria completa della creatività poetica, poiché ciò sarebbe per me un compito impossibile. Le mie considerazioni vanno intese solamente come punti di vista che potrebbero servire da orientamento generale a un esame psicologico del fenomeno poetico.

Introduzione.

E' ovvio che la psicologia, come scienza dei processi psichici, può essere messa in rapporto con lo studio della letteratura. Essendo la psiche madre e matrice di tutte le scienze e arti, la scienza psicologica dovrebbe essere in condizione di illuminare e di spiegare, da una parte, la struttura psicologica dell'opera d'arte, dall'altra, le condizioni psicologiche che creano un artista. Sono due compiti di natura fondamentalmente diversa.

Nel primo caso si tratta del prodotto «intenzionale» di complicate attività psichiche; nel secondo dell'apparato psichico

stesso. Nel primo caso l'oggetto dell'analisi e dell'interpretazione psicologica è l'opera d'arte concreta; nel secondo è l'uomo in quanto creatore, visto come personalità unica. Benché i due oggetti dell'indagine si trovino nel rapporto più intimo, legati come sono da un'interdipendenza indissolubile, purtuttavia l'uno non può spiegare l'altro. Certo, è possibile trarre dall'uno deduzioni valide per l'altro, ma queste non sono mai perentorie. Anche nel migliore dei casi sono e rimangono probabilità e felici intuizioni. Nell'udire l'esclamazione di Faust: «Le Madri, Madri!... Come suona strano!» (1) possiamo rifarci al particolare rapporto di Goethe con la madre che può essere per alcuni aspetti illuminante, ma non riusciamo a capire come mai da quel legame dovesse proprio risultare un "Faust", anche se un'intuizione profonda ci dice che nell'uomo Goethe il rapporto con la madre ha avuto una parte significativa e ha lasciato proprio nel "Faust" tracce rivelatrici. Inversamente, non possiamo desumere o dedurre validamente dall'"Anello del Nibelungo" il fatto che Wagner avesse una tendenza al travestitismo, benché, anche qui, legami misteriosi colleghino il carattere eroico dei Nibelunghi a quanto vi era di morbosamente femminile nell'uomo Wagner. La psicologia personale dell'artista fornisce non pochi chiarimenti sulla sua opera, ma non la spiega. E se poi la spiegasse, e con successo, la pretesa creatività dell'artista si rivelerebbe semplice sintomo, ciò che non migliorerebbe l'opera né contribuirebbe a darle rinomanza.

La situazione attuale della scienza psicologica che, sia detto per inciso, è la più giovane di tutte le scienze, non le permette in alcun modo di stabilire stretti nessi causali in questo campo, cosa che, in quanto scienza, dovrebbe invece fare. Lo psicologo riconosce causalità certe soltanto nel campo degli istinti e dei riflessi semipsicologici; ma dove comincia veramente la vita della psiche, e cioè nei complessi, si deve accontentare di fornire minuziose descrizioni degli eventi, e di dipingere a vivide immagini le trame spesso stravaganti e intricate in modo quasi sovrumano della mente; nelle quali non può designare come

«necessario» neppure un solo fenomeno. Se le cose non stessero così e se la psicologia potesse indicare causalità certe nell'opera d'arte e nella creazione artistica, l'estetica tutta sarebbe privata della sua base, e le toccherebbe in sorte di divenire una semplice specialità della psicologia.

Benché quest'ultima non debba mai rinunciare a indagare e a determinare le cause di processi complicati - pena l'autodistruzione - essa non riuscirà mai a realizzare completamente questo intento, poiché la creatività irrazionale che proprio nell'arte si esprime con la massima chiarezza finirà per farsi gioco di tutti gli sforzi razionalistici. Tutti i processi psichici che si svolgono all'interno della coscienza possono essere spiegati causalmente; ma la creatività, che ha le sue radici nell'indeterminatezza dell'inconscio, è chiusa in eterno alla conoscenza umana. Sarà sempre soltanto possibile descriverla nelle sue manifestazioni, intuirle, ma mai coglierla interamente. L'estetica e la psicologia dovranno sostenersi l'una con l'altra, e il principio dell'una non annullerà il principio dell'altra. Quello della psicologia è di far apparire un dato materiale psichico come deducibile da premesse causali; quello dell'estetica è di considerare il fatto psichico semplicemente come qualcosa che esiste di per sé, si tratti dell'opera d'arte o dell'artista. Entrambi i princìpi sono validi, nonostante la loro relatività.

L'opera.

L'esame psicologico dell'opera d'arte letteraria si differenzia per la sua specifica impostazione dall'analisi letteraria dell'opera stessa. I valori e i fatti che sono essenziali per quest'ultima possono non presentare nessuna importanza per il primo; anzi, lavori di valore letterario più che dubbio sono spesso particolarmente interessanti per lo psicologo. Il cosiddetto romanzo psicologico, per esempio, non gli offre neppure lontanamente ciò che l'analisi letteraria attende da esso. Un tale

romanzo, considerato come un tutto in sé concluso, spiega sé stesso, e incarna, per così dire, la sua propria psicologia, che lo psicologo potrebbe tutt'al più completare o criticare; comunque, la domanda in questo caso più importante, cioè perché quell'autore abbia prodotto quell'opera, non ha ancora trovato risposta. Di questo problema ci occuperemo nella seconda parte di questo saggio.

Al contrario, è il romanzo non psicologico a offrire in genere maggiori possibilità di essere sottoposto a un esame psicologico. Ciò perché l'autore, non avendo siffatti intenti specifici, non assegna fin dal principio una determinata psicologia ai suoi personaggi, e quindi non soltanto lascia spazio all'analisi e all'interpretazione, ma le facilita con l'imparzialità della sua presentazione. Validi esempi di questo tipo sono i romanzi di Benoit e le "fiction stories" inglesi alla Rider Haggard che, attraverso Conan Doyle, conducono al prodotto letterario di massa per eccellenza, il romanzo poliziesco. Bisogna qui ricordare anche il più grande romanzo americano, il "Moby Dick" di Melville. Un'avvincente descrizione di fatti, apparentemente priva d'intenti psicologici, è appunto del massimo interesse per lo psicologo, poiché l'intera narrazione è costruita su uno sfondo psichico inespresso che si presenta allo sguardo del critico in forma tanto più pura e incontaminata quanto meno l'autore è conscio delle sue premesse. Invece nel romanzo psicologico è l'autore stesso a compiere il tentativo di elevare la materia psichica primitiva della sua opera dalla pura e semplice narrazione di fatti alla sfera della discussione e dell'esame psicologici; procedimento in seguito al quale lo sfondo psichico dell'opera invece di essere chiarito è oscurato fino alla opacità. Proprio da romanzi di questo tipo il profano ricava cognizioni «psicologiche»; mentre soltanto la psicologia riesce a dare un significato più profondo ai romanzi del primo tipo.

Ciò che qui vengo discutendo in termini di romanzo costituisce un principio psicologico che va considerevolmente al

di là dei confini di questa forma speciale di opera d'arte letteraria. Lo si nota infatti anche in poesia; nel "Faust" è questo che distingue la seconda parte dalla prima. La tragedia amorosa si spiega da sé stessa, mentre la seconda parte richiede un lavoro d'interpretazione. Alla prima parte lo psicologo non avrebbe da aggiungere niente che non sia già stato detto, e meglio, dal poeta; invece la seconda parte con la sua colossale fenomenologia ha a tale segno sommerso e sorpassato la potenza plastica del poeta, che nulla si spiega più da sé, e il lettore è chiamato di verso in verso a far uso delle proprie capacità interpretative. Il "Faust" caratterizza nel modo migliore i due estremi tra cui oscilla l'opera letteraria dal punto di vista psicologico.

Per chiarezza, vorrei definire psicologico il primo tipo di creatività; visionario il secondo. Il contenuto del tipo psicologico si muove entro i limiti della coscienza umana; è, ad esempio, esperienza di vita, commozione, passione, destino umano in genere, materiale tutto di cui la coscienza in generale è consapevole o che può almeno sentire. Questo materiale, assimilato dall'anima del poeta, è elevato dalla vita quotidiana alle vette della sua esperienza interiore, e foggato in modo da far comprendere al lettore con forza ben più convincente, mettendolo in luce dinanzi alla sua coscienza, ciò che, sembrandogli cosa abituale, era da lui sentito ottusamente e penosamente, e perciò anche evitato o trascurato; il lettore è così trasportato a una più alta chiarezza e ad un più alto livello di umanità. La materia primitiva della rappresentazione poetica nasce dal mondo dell'uomo, dei suoi dolori e delle sue gioie che si ripresentano perpetuamente; è contenuto della coscienza umana che il poeta chiarisce e trasfigura mediante la forma poetica. Il poeta ha così alleviato lo psicologo da qualsiasi lavoro. O deve forse quest'ultimo scoprire perché Faust si sia innamorato di Margherita o perché questa sia divenuta infanticida? Qui non si tratta che di vicende umane, milioni di volte ripetute fino all'orribile monotonia del tribunale e del

codice penale. Nulla è rimasto oscuro; tutto si chiarisce da sé e in modo convincente.

Su questa linea si trovano innumerevoli produzioni letterarie: romanzi d'amore, d'ambiente, saghe familiari, il romanzo criminale e sociale, il poema didascalico, la maggior parte delle poesie liriche, la tragedia e la commedia. Qualunque sia la loro forma artistica, i contenuti della creazione psicologica traggono sempre origine dal campo dell'esperienza umana, dal primo piano psichico degli eventi più importanti. Chiamo quindi «psicologico» questo tipo di creazione, perché si muove sempre entro i confini di ciò che si può comprendere e cogliere in termini psicologici; dall'evento alla raffigurazione, tutto vi si svolge nel campo della psicologia comprensibile; anche il materiale psichico originario non ha in sé nulla di strano, è ciò che conosciamo da sempre: la passione e la sorte che le tocca, i destini e le loro pene, l'eterna natura con le sue bellezze e i suoi orrori.

L'abisso che si spalanca fra la prima e la seconda parte del "Faust" divide anche la creazione artistica psicologica da quella visionaria. Qui tutto si capovolge: il tema o gli eventi che formano il contenuto della rappresentazione artistica non sono più materia conosciuta; la loro essenza ci è estranea e sembra provenire da un remotissimo sfondo di epoche preumane o da sovrumani mondi di luce o di tenebra; l'argomento ci sembra un evento primigenio al quale la natura umana rischia di soggiacere, spossata e sbigottita. L'impressione violenta che ne riceviamo poggia sulla mostruosità dell'evento che emerge, freddo ed estraneo o significativo e sublime, da profondità senza tempo: sia che scintillante, demoniaco o grottesco mandi in pezzi valori umani e belle forme, groviglio terrificante dell'eterno caos o, per dirla con Nietzsche, "crimen laesae majestatis humanae"; sia che si riveli di altezze e profondità insondabili dall'intuito umano, ovvero di una bellezza che vanamente le parole tenterebbero di afferrare. Lo sconcertante spettacolo di potenti accadimenti che trascendono la portata dell'umano sentire e dell'umano

comprendere richiede dalla creazione poetica ben altro da quanto richiedano le esperienze superficiali della vita. Queste non strappano mai il velo del cosmo, non eccedono mai i limiti della capacità umana; perciò, per quanto gravemente possano scuotere un individuo, si dimostrano docili alle forme proprie delle arti umane. L'esperienza visionaria, invece, strappa dall'alto al basso il velo sul quale sono dipinte le immagini del cosmo, e consente allo sguardo d'intravedere le inafferrabili profondità di ciò che non è ancora nato. Visione di altri mondi? o delle oscurità dello spirito? o delle prime origini dell'anima umana? o dell'avvenire di generazioni non nate? Non possiamo rispondere a queste domande né in senso affermativo né in quello negativo. «Plasmare, trasformare, eterno svago dell'Eterna Mente!»

Visioni primigenie incontriamo nel "Poimandres" (2), nel "Pastore di Erma" (3), in Dante, nella seconda parte del "Faust", nell'esperienza dionisiaca di Nietzsche (4), nelle opere di Wagner ("L'anello del Nibelungo", il "Tristano", il "Parsifal"), in "Primavera olimpica" di Spitteler, nei disegni e nelle poesie di William Blake, nella "Hypnerotomachia Poliphili" del monaco Francesco Colonna(5), nei balbettii filosofico-poetici di Jacob Bohme (6) e nelle figure in parte grottesche, in parte grandiose del Vaso d'oro di E. T. A. Hoffman (7). In forma più limitata e concisa questa esperienza costituisce il contenuto essenziale degli scritti di Rider Haggard relativi a "Lei", di Pierre Benoit (specialmente "L'Atlantide"), di Kubin ("L'altra parte") di Meyrink (soprattutto "La faccia verde", che non va sottovalutato), di Goetz ("Das Reich ohne Raum" [Il regno senza terra]), di Barlach ("Der tote Tag" [Il giorno morto]) e così via.

Per quanto riguarda la materia dell'opera d'arte psicologica, non abbiamo mai bisogno di domandarci in che cosa essa consista e che cosa voglia significare.

Ma qui, trattandosi di esperienza visionaria, la domanda s'impone da sé; il lettore esige commenti e spiegazioni, prova sentimenti di meraviglia, stupefazione, smarrimento, diffidenza o, quel ch'è peggio, ripugnanza (8). Qui nulla ricorda la vita

quotidiana, qui prendono vita sogni, paure notturne e lugubri intuizioni di tenebre psichiche. La gran maggioranza del pubblico rifiuta una simile produzione, a meno che non parli alle sensazioni più rozze; e davanti ad essa anche lo specialista si trova spesso notevolmente imbarazzato. Dante e Wagner gli hanno bensì reso il compito un po' più facile, poiché nel primo un avvenimento storico e nel secondo un evento mitico ricoprono l'esperienza primigenia e possono quindi passare per «argomento». In entrambi però la dinamica e il significato profondo non risiedono né nel materiale storico né in quello mitico, ma nella visione primigenia che essi esprimono. Anche in Rider Haggard, preso di solito - cosa perdonabile - per uno scrittore di "fiction stories", lo "yarn" (l'intreccio) non è che un mezzo, che si sviluppa talvolta in misura inquietante, per catturare un contenuto significativo e superiore.

E' singolare che, in forte contrasto con il materiale della creazione psicologica, un'oscurità profonda avvolga l'origine del materiale visionario, un'oscurità che spesso si è tentati di credere non sia inintenzionale. C'è infatti la tendenza naturale, soprattutto oggi sotto l'influenza della psicologia freudiana, a presumere che dietro quell'oscurità talvolta grottesca, talvolta carica di presentimenti, si trovino esperienze personali che dovrebbero servire a spiegare la singolare visione del caos e che potrebbero farci capire perché talvolta il poeta sembri voler nascondere le origini della sua esperienza. Da questo bisogno di elucidazione alla supposizione che si tratti di un prodotto nevrotico, morboso, non c'è che un passo, che non sembra del tutto ingiustificato compiere, in quanto al materiale visionario sono inerenti caratteristiche presenti anche nelle fantasie dei malati di mente. E inversamente, nei prodotti psicotici è spesso presente una ricchezza di significato che altrove s'incontra soltanto nel genio. E' naturale perciò che sorga in noi la tentazione di studiare l'intero fenomeno sotto l'angolo visuale della patologia e di spiegare le strane figure dell'esperienza primordiale come sostituti e come tentativi di mascheramento.

Si potrebbe supporre che un'esperienza intima e personale abbia preceduto ciò che io chiamo «visione primigenia», esperienza contrassegnata dal carattere di «incompatibilità», cioè inconciliabile con determinate categorie morali. Si suppone che l'evento in questione sia, ad esempio, un'esperienza amorosa di tipo morale o estetico apparentemente incompatibile con la personalità nel suo complesso o almeno con l'immagine fittizia che ne ha la sua parte cosciente, e che perciò l'Io del poeta cerchi di rimuoverla e renderla invisibile (inconscia), totalmente o almeno in alcune delle sue componenti essenziali. A questo scopo egli avrebbe mobilitato l'intero arsenale di una fantasia patologica, ma, non producendo i suoi sforzi che un surrogato insoddisfacente della sua esperienza, egli dovrebbe ripeterli creando interminabili serie di forme. Così, potrebbe essere nato un mondo lussureggiante di figure mostruose, demoniache, grottesche e perverse, destinate, da una parte, a fungere da surrogato dell'evento «non accettato» e, dall'altra, a mascherarlo.

Questo modo di impostare una psicologia del poeta ha destato non poca sensazione e rappresenta un tentativo teorico, unico finora, di spiegare «scientificamente» la provenienza del materiale visionario e quindi la psicologia di queste singolari opere d'arte. Se presento ora la mia personale concezione è perché la ritengo meno nota e meno compresa di quella ora tracciata.

La riduzione dell'evento visionario a un'esperienza personale ne fa qualcosa di improprio, un puro «surrogato». Così il contenuto visionario perde il suo «carattere primigenio», la «visione primigenia» diventa "sintomo" e il caos degenera in perturbazione psichica. Questa spiegazione rientra tranquillamente nei confini di un cosmo ben ordinato, dal quale la ragion pratica non si è mai aspettata manifestazioni perfette; le sue inevitabili imperfezioni sono «anomalie» e «malattie» che, si suppone, appartengano anche alla natura umana.

La sconvolgente visione di abissi al di là dell'umano si rivela

illusione, il poeta si rivela un ingannatore ingannato. La sua esperienza primigenia è stata «umana-troppo umana», tanto che egli non ha potuto affrontarla neppure una volta e ha dovuto occultarla anche a sé stesso.

E' giusto tenere ben presenti le conseguenze inevitabili di tale "riduzione all'anamnesi personale", altrimenti non si vede a che miri una simile concezione: essa infatti si allontana dalla psicologia dell'opera d'arte per volgersi a quella personale del poeta. Quest'ultima è innegabile; ma anche la prima esiste e non può essere fatta semplicemente sparire con questo "tour de passe-passe" che la trasforma in un «complesso» personale. A che cosa serva l'opera d'arte al poeta, se sia per lui un gioco, un mascheramento, un dolore o un'azione, in questo studio non ci interessa. Il nostro compito è piuttosto quello d'interpretare psicologicamente l'opera d'arte; è necessario perciò che prendiamo sul serio le sue basi, cioè l'esperienza primigenia, come nel caso della creazione artistica psicologica, in cui nessuno può dubitare della realtà e dell'importanza del materiale che le serve di base. E' senza dubbio molto più difficile qui avere la necessaria certezza di tale esperienza, poiché l'evento visionario primigenio ha tutto l'aspetto di qualcosa che non è possibile incontrare nell'esperienza comune. Esso evoca in tal modo fatalmente l'idea di un'oscura metafisica, sì che la ragione con le migliori intenzioni si sente obbligata a intervenire, e ineluttabilmente giunge alla conclusione che simili cose non possano essere prese sul serio senza che il mondo ricada nella più tenebrosa superstizione. Chi non ha una vera tendenza per «l'occulto» si rappresenta l'evento visionario come «fantasia esaltata», «capricci poetici», «licenze poetiche». Certi poeti, per di più, confermano in tale atteggiamento, assicurandosi una salutare distanza dalla loro opera, spiegando, come ha fatto ad esempio Spitteler, che invece di "Primavera olimpica" si sarebbe anche potuto cantare: «E' arrivato maggio!» I poeti sono infatti anche uomini e quel che dicono della loro opera spesso non è quanto di meglio se ne possa dire. Sicché a noi tocca perfino

difendere la serietà dell'esperienza primordiale anche contro la resistenza personale del poeta.

Il "Pastore" di Erma, così come la "Divina Commedia" e il Faust, sono carichi di echi e risonanze dell'esperienza d'amore primigenia e ricevono coronamento e compimento dall'esperienza visionaria. Non abbiamo alcun motivo per presumere che la normale esperienza della prima parte del "Faust" sia negata o mascherata nella seconda, né che Goethe sia stato normale mentre scriveva la prima parte e nevrotico mentre scriveva la seconda. Nella serie di queste tre grandi opere, che abbraccia quasi due millenni, siamo concordi nell'ammettere che la personale esperienza d'amore, non mascherata, è non soltanto coordinata, ma addirittura subordinata alla più importante esperienza visionaria. Questa testimonianza è significativa perché dimostra che indipendentemente dalla psicologia personale del poeta) all'interno dell'opera d'arte la visione rappresenta un'esperienza più profonda e più forte della passione umana. In opere d'arte di questo tipo (che non si debbono mai confondere con la persona dell'artista) è indubbio che la visione è un'autentica esperienza primordiale, checché ne pensino i razionalisti. Non è cosa derivata, secondaria, sintomatica, ma "simbolo vero, cioè espressione di un'essenza sconosciuta". Come l'esperienza d'amore, così anche la visione rappresenta l'esperienza di un fatto reale. Non sta a noi sapere se il suo contenuto sia di natura fisica, psichica o metapsichica. E' realtà psichica, che ha perlomeno lo stesso valore di quella fisica. La coscienza comprende nei suoi limiti l'esperienza della passione umana, ma non l'oggetto della visione. Nel sentimento viviamo ciò che è noto; ma l'intuizione ci conduce verso l'ignoto e il nascosto verso cose per natura occulte; che, se anche sono state conosciute, sono state poi intenzionalmente mascherate e rese misteriose, e perciò fin dai tempi più antichi considerate enigmatiche, conturbanti e ingannevoli. Esse sono nascoste all'uomo, e l'uomo si ripara da esse, come da superstizioni, dietro lo scudo della scienza e della ragione. Il cosmo in cui

crede di giorno lo deve proteggere dai timori notturni del caos: il nazionalismo nasce dalla paura suscitata in lui dalle sue credenze notturne! Esisterebbe forse un'entità vivente che agisce al di là del mondo diurno degli uomini? Necessità e pericoli ineluttabili? Cose più cariche di intenzione degli elettroni? Ci illudiamo forse immaginando di essere in possesso e controllo della nostra anima, e forse ciò che la scienza chiama «psiche» e concepisce come un punto interrogativo rinchiuso nel nostro cervello è invece una porta aperta attraverso la quale, venendo su dal mondo non umano, penetra talvolta l'ignoto con le sue inquietanti manifestazioni, strappando l'uomo all'umanità, sulle ali della notte, per condurlo a un servizio e a una vocazione sovraperpersonali? Sembra perfino che l'episodio amoroso abbia agito semplicemente come esperienza liberatrice, che sia stato inconsciamente «arrangiato» per uno scopo determinato e che quel che è umano-personale debba essere considerato soltanto come il preludio che conduce alla sola essenziale «divina commedia».

L'opera d'arte di questo tipo non è la sola ad avere origine dalla sfera notturna; da questa traggono nutrimento anche veggenti e profeti, come dice egregiamente sant'Agostino: «... e continuavamo a salire, pensando, parlando e ammirando nell'intimo le opere tue e penetriamo nella nostra mente e la trascendiamo per raggiungere la regione della fecondità senza fine, dove Tu pasci Israele in eterno col pane della verità e dove vita è sapienza...» (9). Ma la stessa sfera ha anche le sue vittime; i grandi malfattori e distruttori che oscurano il volto dei tempi e i dementi che si accostano troppo al fuoco... «Chi può abitare presso un fuoco divorante? Chi può abitare tra fiamme perenni?»(10). E' detto giustamente: «A colui che vuol perdere, Dio prima toglie la ragione.» Ma per quanto oscura e inconscia possa essere la sfera notturna, essa non è alcunché d'ignoto in sé, bensì è conosciuta dovunque e da tempo immemorabile. Per il primitivo è componente naturale della sua immagine del mondo; soltanto noi l'abbiamo esclusa, per timore di essere superstiziosi

e per paura della metafisica, onde costruire un mondo della coscienza apparentemente sicuro e maneggevole, nel quale le leggi di natura funzionino come le leggi umane in uno stato ben ordinato. Ma il poeta vede talvolta le forme del mondo notturno, gli spiriti, i demoni e gli dèi, il segreto amalgamarsi del destino umano con le intenzioni soprannaturali e le cose inafferrabili che si compiono nel pleroma. Egli scorge talvolta qualcosa di quel mondo psichico che per il primitivo è al tempo stesso terrore e speranza. Non sarebbe senza interesse ricercare se la nostra moderna paura della superstizione, come pure il moderno razionalismo materialistico, non siano niente altro che un derivato e lmo sviluppo della magia primitiva e del primitivo timore degli spiriti. In ogni caso, il fascino della cosiddetta psicologia del profondo e l'altrettanto violenta opposizione alla stessa rientrano in questo capitolo.

Fin dai primordi della società umana troviamo tracce del tentativo psichico d'inventare esorcismi o formule propiziatrici per ciò che è oggetto di oscuri presentimenti. Anche nelle antichissime pitture rupestri rhodesiane dell'età della pietra accanto a figure di animali fedelmente riprodotte si trova un segno astratto, una croce a otto braccia racchiusa in un cerchio, che si ritrova, nella stessa forma, in tutte le culture e che ancor oggi si può vedere non soltanto nelle chiese cristiane, ma, per esempio, anche nei monasteri tibetani. Quella cosiddetta ruota solare, che risale a un'epoca e a una civiltà che ancora per molto tempo non avrebbero conosciuto la ruota, deriva soltanto in parte dall'esperienza esterna; in parte è un simbolo, un'esperienza proveniente dall'intimo e che probabilmente è riprodotta con la stessa fedeltà con cui è raffigurato il famoso rinoceronte con la bufaga sulla groppa. Non esiste cultura primitiva che non abbia posseduto un sistema di dottrine esoteriche e filosofiche straordinariamente sviluppato, cioè una dottrina che da un lato concerneva le realtà oscure, esistenti al di là della vita diurna dell'uomo e della sua memoria, e da un altro le regole di saggezza del comportamento umano⁽¹¹⁾. Le leghe

virili e i clan totemici conservano questo sapere, che viene trasmesso durante le cerimonie iniziatiche maschili. L'antichità classica fece lo stesso con i suoi misteri, e la sua ricca mitologia è un residuo di stadi precedenti di tali esperienze.

Il poeta è perciò coerente quando, per trovare l'espressione adatta alla sua esperienza, risale alle figure mitologiche. Nulla sarebbe più errato del presumere che egli attinga per le sue creazioni a un materiale tramandatogli; piuttosto egli crea partendo dall'esperienza primigenia la cui natura tenebrosa ha bisogno di forme mitologiche, e perciò attira avidamente a sé quanto le è affine per servirsene come mezzo di espressione. L'esperienza primigenia non ha voce né immagine: è una visione «in uno specchio oscuro», una poderosa intuizione che cerca di esprimersi, un vortice che afferra tutto ciò che gli si offre e, vorticando, acquista forma visibile. Ma siccome l'espressione non raggiunge mai la pienezza della visione, né esaurisce mai la sua immensità, il poeta ha spesso bisogno di un materiale quasi smisurato per riprodurre, sia pure approssimativamente, ciò che intuisce; né può rinunciare a espressioni difficili e contraddittorie se vuole esprimere il conturbante paradosso della sua visione. Dante dispiega la sua esperienza attraverso le immagini dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso, Goethe ha avuto bisogno del Blocksberg e degli inferi greci, Wagner dell'intera mitologia nordica e della ricca saga di Parsifal, Nietzsche risale allo stile sacrale, al ditirambo e al leggendario veggente dell'antichità; Blake si serve della fantasmagoria indiana, del mondo pieno d'immagini della Bibbia e dell'Apocalisse mentre Spitteler prende in prestito vecchi nomi per le forme nuove che scaturiscono in quantità quasi spaventosa dalla cornucopia della sua poesia. Nulla manca alla gamma che va da un'inafferrabile sublimità giù giù fino alle immagini perverso-grottesche.

A questa variopinta galleria la psicologia può contribuire soprattutto mediante la terminologia e il materiale comparativo. Quel che compare nella visione è un'immagine dell'inconscio

collettivo, cioè della peculiare, innata struttura di quella zona psichica che è matrice e presupposto della coscienza. Secondo la fondamentale legge filogenetica, la struttura psichica, proprio come quella anatomica, deve portare i segni degli stadi precedenti attraverso i quali è passata. Ciò si verifica in effetti anche con l'inconscio: nelle eclissi della coscienza, per esempio nel sogno, nei disturbi mentali eccetera, salgono alla superficie prodotti o contenuti psichici che presentano tutte le caratteristiche della vita psichica primitiva, non solo in quanto alla forma, ma anche in quanto a significato sensibile, così da sembrare talora frammenti di antiche dottrine esoteriche. Numerosi sono i motivi mitologici che compaiono in tali occasioni; essi però si dissimulano nel linguaggio figurato moderno, cioè non si tratta più dell'aquila di Giove, ma di un aeroplano; la lotta col drago è uno scontro ferroviario; l'eroe che uccide il drago è il tenore del teatro comunale; la madre ctonia è una grossa erbivendola; Plutone, che rapisce Proserpina, un automobilista temerario e così via. Ciò che più conta per la critica letteraria e ha per essa un significato particolare è il fatto che le manifestazioni dell'"inconscio collettivo" hanno, in rapporto alla posizione cosciente, un carattere compensatorio, cioè che per loro mezzo dev'essere riportata all'equilibrio una posizione cosciente unilaterale, disadattata o addirittura pericolosa. Questa funzione riappare nella sintomatologia della nevrosi e nei deliri dei malati di mente, in cui le manifestazioni compensatorie sono spesso lampanti; come per esempio nel caso di persone che l'angoscia ha spinto a isolarsi dal mondo intero e che si accorgono a un tratto che tutti conoscono i loro segreti più intimi, e ne parlano. Naturalmente, non tutte le compensazioni sono altrettanto evidenti; già quelle nevrotiche sono molto più sottili; e quelle che compaiono nei sogni e in particolare nei propri sogni sono spesso in un primo momento totalmente impenetrabili non soltanto al profano ma anche allo specialista, per quanto semplici possano rivelarsi una volta che uno le abbia capite. Ma, com'è noto, la cosa più semplice è

spesso anche la più difficile. Torniamo, a questo proposito, a prendere in esame le opere della letteratura.

Se prescindiamo innanzitutto dalla possibilità che, ad esempio, il "Faust" rappresenti una compensazione personale all'atteggiamento cosciente di Goethe, dobbiamo domandarci quale sia il rapporto tra un'opera simile e la «coscienza dell'epoca», e se anche questo rapporto non debba essere considerato una compensazione. La grande creazione poetica scaturita dall'anima dell'umanità sarebbe, a mio avviso, spiegata in modo del tutto erroneo se si tentasse di riportarla a ciò che è personale. Cioè quando l'inconscio collettivo si fa esperienza vissuta, sposandosi alla coscienza del tempo, si compie un atto creativo che riguarda l'epoca intera; l'opera è allora nel senso più profondo un messaggio ai contemporanei. Perciò il "Faust" tocca una corda presente nell'anima di ogni tedesco (come già osservò Jacob Burckhardt) (12), perciò la gloria di Dante è immortale e il "Pastore" di Erma è diventato quasi un libro canonico. Ogni epoca ha le sue unilateralità, i suoi pregiudizi e il suo malessere psichico. Un'epoca è come la psiche del singolo, ha la sua limitata specifica situazione cosciente e ha perciò bisogno di una compensazione; questa le è fornita dall'inconscio collettivo; di modo che un poeta o un veggente esprime l'inesprimibile della sua epoca e dà vita, nell'immagine o nell'azione, a ciò che il bisogno incompreso di tutti attendeva, nel bene o nel male, per la salvezza di quell'epoca o per la sua rovina.

E' pericoloso parlare della propria epoca, perché quel che è in gioco oggi è di dimensioni troppo vaste (13). Bastino alcuni accenni in proposito. L'opera di Francesco Colonna è un'apoteosi dell'amore in forma di sogno (letterario); non la storia di una passione, ma la rappresentazione di un rapporto con l'Anima, cioè con l'immagine soggettiva del femminile incarnata nella forma fittizia di Polia. Il rapporto riveste qui una forma anticonpagana, cosa degna di nota, poiché l'autore, per quanto ne sappiamo, era un monaco. Fronteggiando la coscienza medievale cristiana, la sua opera richiama dall'Ade un mondo al tempo

stesso più vecchio e più giovane; dall'Ade che è contemporaneamente tomba e madre che dà la vita (14). Su un gradino più elevato, Goethe intesse, come un rosso filo nel variopinto tessuto del Faust, il motivo Margherita - Elena -Mater gloriosa - l'Eterno Femminino. Nietzsche annuncia la morte di Dio, e in Spitteler il fiorire e lo svanire degli dèi diventa mito stagionale. Ognuno di questi poeti parla con la voce di migliaia e decine di migliaia di uomini, profetizzando mutamenti nella coscienza del tempo. La "Hypnerotomachia Poliphili" - dice Linda Fierz - «è il simbolo del vivente processo evolutivo, invisibile e incomprensibile per gli uomini del suo tempo, che ha fatto del Rinascimento l'inizio dell'era nuova» (15). Già al tempo del Colonna si preparava, da una parte, l'indebolimento della Chiesa causato dallo scisma, dall'altra, l'età dei grandi viaggi e delle scoperte scientifiche. Un mondo scompariva, mentre sorgeva un nuovo eone, anticipato nella paradossale, interiormente conflittuale figura di Polia, la psiche moderna del monaco Francesco. Dopo tre secoli di scisma religioso, dopo tre secoli dalla scoperta scientifica del mondo, Goethe descrive l'uomo faustiano minacciosamente teso alla grandezza degli dèi e tenta, sentendo l'inumanità di tale figura, di fonderla con l'Eterno Femminino, la materna Sofia. Quest'ultima appare come la più alta forma dell'Anima, che si è svestita della crudeltà pagana della ninfa Polia. Questo tentativo di compensazione non ha avuto azione duratura, poiché Nietzsche si è impossessato ancora una volta del superuomo, destinato a precipitare nella sua propria rovina. Si paragoni il "Prometeo" di Spitteler(16) con il nostro dramma contemporaneo e si comprenderà il mio accenno al significato profetico della grande opera d'arte (17).

Il poeta.

Il mistero della creatività è, come quello del libero arbitrio,

un problema trascendentale che la psicologia non può risolvere, ma soltanto descrivere.

Anche la personalità creativa è un enigma la cui soluzione si cercherà in molti modi, ma sempre invano. Tuttavia, di quando in quando, la psicologia moderna si è occupata del problema dell'artista e della sua arte. Freud credette di aver trovato una chiave dell'enigma, spiegando l'opera d'arte a partire dalla sfera dell'esperienza personale dell'artista (18). Era questo uno dei modi possibili di affrontare il problema: l'opera d'arte poteva derivare da «complessi», come una nevrosi? Fu la grande scoperta di Freud che le nevrosi presentano una ben determinata etiologia psichica, cioè provengono da cause emotive e da avvenimenti della prima infanzia, di natura reale o immaginaria. Alcuni dei suoi allievi, specialmente Rank e Stekel, hanno lavorato con una problematica analoga raggiungendo risultati simili. La psicologia personale del poeta, è innegabile, può essere rintracciata fino alle radici e fino alle estreme ramificazioni della sua opera. L'ipotesi che la personalità del poeta influenzi, sotto molti aspetti, la scelta è la configurazione del suo materiale non è in sé niente di nuovo. Aver mostrato fin dove giunga questo influsso e per quali singolari vie analogiche si svolga è certamente un merito della scuola freudiana.

La nevrosi è per Freud un soddisfacimento sostitutivo, cioè qualcosa d'inautentico, un errore, un pretesto, una scusa, un fingere di non vedere, in poche parole qualcosa di essenzialmente negativo, che sarebbe meglio non ci fosse. Si oserebbe appena spendere una buona parola per la «nevrosi», perché essa non è, apparentemente, che un disturbo senza senso e perciò irritante. Trattando l'opera d'arte come qualcosa che si può analizzare come una nevrosi e ricondurre alle rimozioni personali del poeta, la portiamo nella vicinanza inquietante della nevrosi; qui però essa è in buona compagnia, in quanto il metodo freudiano considera alla stessa stregua anche la religione, la filosofia e così via. Comunemente si suppone e si ammette che non si tratti d'altro che del disseppellimento di

condizionamenti personali che, naturalmente, non mancano mai; non si possono allora, ragionevolmente, sollevare obiezioni. Se si pretende però che l'analisi spieghi anche l'essenza dell'opera d'arte stessa, questa pretesa dev'essere categoricamente respinta. L'essenza dell'opera d'arte, infatti, non consiste nell'essere carica di singolarità personali (quanto più questo avviene, tanto meno può parlarsi d'arte), ma nel fatto d'innalzarsi al di sopra di ciò che è personale e di parlare con lo spirito e con il cuore allo spirito e al cuore dell'umanità. Ciò che è personale è limitazione, anzi vizio dell'arte. «L'arte» che sia soltanto o prevalentemente personale merita di essere trattata come nevrosi. La scuola freudiana sostiene che ogni artista possiede una personalità ristretta, infantile e autoerotica: questo giudizio può valere per l'artista in quanto persona, ma non per il creatore che è in lui. In quanto artista, egli non è né autoerotico, né eteroerotico, né genericamente erotico, ma eminentemente reale, impersonale, addirittura inumano o sovrumano, poiché come artista egli è la sua opera, e non una creatura umana.

Ogni artista rappresenta una dualità o una sintesi di proprietà paradossali. "Da un lato è un essere umano-personale", dall'altro un processo creativo, ma impersonale. Come uomo può essere sano o malato, la sua psicologia personale può e deve perciò essere spiegata in termini personali. Per contro, come artista dev'essere compreso soltanto attraverso la sua attività creativa. Sarebbe un grave errore, per fare un esempio, voler fare risalire i modi di un gentiluomo inglese, di un ufficiale prussiano, o di un cardinale, all'etiologia personale. Il gentiluomo, l'ufficiale e l'alto prelato rappresentano cariche obiettive, impersonali, dotate di un'insita reale psicologia. Benché l'artista sia il contrario di un uomo in carica, tuttavia esiste tra questi termini una segreta analogia, in quanto una specifica psicologia artistica è un fatto collettivo e non personale; l'arte è innata in lui come un impulso che lo afferra e ne fa il suo strumento. In ultima analisi, la volontà che agisce in lui non è sua, di lui in quanto essere umano, bensì dell'opera d'arte. Come

persona l'artista può avere capricci, umori e mire sue proprie, ma come artista è nel senso più alto «uomo», è «uomo collettivo», portatore e rappresentante della vita psichica inconscia dell'umanità. Questo è il suo "officium", il cui peso è spesso così preponderante che gli vengono fatalmente sacrificate la felicità personale e tutto ciò che di solito rende all'uomo comune la vita degna di essere vissuta.

C. G. Carus dice:

"E' anche particolare il modo in cui si manifesta ciò che abbiamo chiamato genio, poiché uno spirito così altamente dotato si distingue in guisa tanto singolare che, qualunque sia la libertà e la chiarezza del suo comportamento, egli è soprattutto spinto e determinato dall'inconscio, il misterioso iddio che abita in lui. Perciò sorgono in lui immagini che egli non sa da dove vengano, perciò è spinto a operare e a creare, non sa a che scopo ed è dominato da un impulso verso il divenire e lo sviluppo, non sa a che fine" (19).

In simili circostanze non stupisce affatto che proprio l'artista, preso nella sua globalità, fornisca a una psicologia analitico-critica un materiale particolarmente ricco. La sua vita è necessariamente piena di conflitti, poiché due potenze si combattono in lui: l'uomo comune con le sue giustificate pretese alla felicità, soddisfazione e sicurezza vitale, da una parte, e la passione creativa, intransigente, dall'altra che calpesta all'occasione tutti i desideri personali. Ecco perché il destino personale di tanti artisti è così insoddisfacente, anzi tragico: non per volontà di un fato oscuro, ma per l'inferiorità o l'insufficiente capacità di adattamento della loro personalità umana. Raramente si dà il caso di un artista che non debba pagare cara la scintilla divina della grande dote che è in lui. E' come se ognuno nascesse con un limitato capitale di energia vitale. Quel che nell'artista è più forte proprio il suo lato creativo, trarrà a sé, se egli è veramente tale, la maggior parte dell'energia di cui egli

dispone, e per il resto ne rimane troppo poca perché si possa ancora sviluppare qualche valore. Per contro, ciò che in lui è umano si è talmente dissanguato a favore della capacità creativa, che egli può vivere soltanto a un livello primitivo o ridotto: il che si manifesta spesso sotto forma di infantilismo e avventatezza, o di egoismo ingenuo e intransigente (il cosiddetto «autoerotismo»), di vanità e di altri difetti. Queste inferiorità sono significative in quanto soltanto così l'lo può avere la forza di vivere; queste più basse forme di vita gli sono necessarie poiché altrimenti, interamente depauperato, andrebbe in rovina. L'autoerotismo di certi artisti può essere paragonato a quello di bambini illegittimi o comunque trascurati, che devono difendersi precocemente, per mezzo di simili qualità negative, dall'azione distruttrice di un ambiente privo d'amore. Quei bambini possono facilmente divenire irriducibilmente egoisti o passivi, e rimangono poi per tutta la vita infantili e incapaci, ovvero attivi, ma nel senso contrario alla legge e alla morale. E' evidente che l'artista dev'essere spiegato dalla sua arte e non dalle insufficienze della sua natura e dai suoi conflitti personali. Questi sono soltanto deplorabili conseguenze del fatto che egli è un artista, cioè un uomo al quale è stato addossato un carico più pesante che al comune mortale. Doni eccezionali richiedono un maggior dispendio di energie; una maggiore spesa da un lato non può che essere controbilanciata da una spesa minore dall'altro.

Sappia o no il poeta che la sua opera si genera, cresce e matura nel suo intimo, ovvero creda di esprimere volontariamente una propria invenzione, il fatto non cambia: la sua opera cresce da lui, comportandosi come un figlio verso la madre. La psicologia della creatività è propriamente femminile, poiché l'opera creativa erompe da profondità inconsce, cioè proprio dal regno delle Madri. Se la creatività predomina, predomina anche l'inconscio come forza formatrice della vita e del destino, contro la volontà conscia; e la coscienza, spesso impotente testimone degli eventi è trascinata dalla potenza di

una corrente sotterranea. L'opera che si sviluppa è il destino del poeta e ne determina la psicologia. Non è Goethe che fa il "Faust", e la componente psichica «Faust» che fa Goethe (20). E che cos'è Faust? Faust è un simbolo, non soltanto un richiamo semiotico o un'allegoria di una realtà nota da tempo, bensì l'espressione di una forza vivente che opera profondamente nell'anima tedesca, alla cui nascita Goethe doveva contribuire. È pensabile che il "Faust" o "Così parlò Zarathustra" avrebbero mai potuto essere scritti da un autore che non fosse tedesco? Entrambi toccano una stessa realtà, una realtà che vibra nell'anima tedesca, una «immagine primigenia», come disse una volta Jacob Burckhardt: un'immagine di terapeuta e di maestro da un lato, di tetro stregone dall'altro; l'archetipo del saggio, del soccorritore, del liberatore da un lato; dall'altro l'archetipo del mago, dell'ingannatore, del tentatore e del demonio. Questa immagine è radicata nell'inconscio da tempi immemorabili, e lì dorme finché non la desti il favore o lo sfavore dei tempi, cioè un grande errore che faccia deviare il popolo dalla retta via. Poiché quando si aprono davanti a lui strade false, esso ha bisogno del condottiero, del maestro e del terapeuta. La seducente falsa strada è il veleno che potrebbe essere anche il rimedio; il sovvertitore demoniaco è l'Ombra del liberatore. Questa forza contraria si esercita innanzitutto sul mitico guaritore; il guaritore è anch'egli portatore di una ferita (Chirone ne è il classico esempio) (21); in campo cristiano, la ferita è quella del costato di Cristo, il grande guaritore. Ma Faust, e questo è caratteristico, non è ferito, non è sfiorato dal problema morale: un essere umano può essere di alto sentire e al tempo stesso diabolico, se è riuscito a spaccare in due la propria personalità; soltanto allora si sente «a seimila piedi al di là del bene e del male». Ecco però che cent'anni più tardi si vedrà presentare un conto sanguinoso come risarcimento che credeva di essere riuscito a non pagare a Mefistofele. Ma chi crede ancora sul serio che il poeta esprima la verità universale? E in quale ambito dovremmo allora considerare l'opera d'arte?

In sé l'archetipo non è né buono né cattivo. E' un "numen" moralmente indifferente che solo attraverso lo scontro con la coscienza può diventare l'uno o l'altro o una dualità di opposti. La decisione per il bene o per il male sarà determinata, che l'uomo lo sappia o no, dall'atteggiamento da lui assunto. Esistono molte immagini primigenie di questo tipo, che però non compaiono nei sogni dei singoli individui né nelle opere d'arte finché non le desti la coscienza allontanandosi dalla via di mezzo. Se la coscienza si smarrisce in un atteggiamento unilaterale e perciò falso, gli «istinti» vivificati trasmettono le loro immagini nei sogni dei singoli, e nelle visioni degli artisti e dei veggenti, per reinstaurare l'equilibrio psichico.

Così l'esigenza psichica della collettività si adempie nell'opera del poeta, che di fatto significa per lui veramente più del suo destino personale, ne sia egli conscio o no. Egli è uno strumento nel senso più profondo del termine e perciò sottoposto alla sua opera, della quale non ci dovremmo aspettare un'interpretazione da parte sua. Egli ha compiuto, esprimendola, la sua più alta possibilità e deve lasciare l'interpretazione della sua opera agli altri e all'avvenire. La grande opera d'arte è come un sogno che, nonostante sia manifesto, non si autointerpreta, e che non ha mai un significato univoco.

Nessun sogno dice: «devi» oppure: «questa è la verità»; esso presenta un'immagine, come la natura fa crescere una pianta, e siamo noi che dobbiamo trarne le conseguenze. Se facciamo un incubo vuol dire che abbiamo troppa o troppo poca paura; se sogniamo un vecchio saggio, vuol dire che siamo troppo saccenti o che invece abbiamo bisogno di un maestro. In modo sottile i due significati s'identificano; ce ne accorgiamo soltanto quando, accostandoci all'opera d'arte, lasciamo che essa agisca su di noi come ha agito sul poeta.

Per comprenderne il significato, bisogna lasciarsi plasmare da lei come essa ha plasmato il poeta. Allora comprendiamo anche quale sia stata la sua esperienza primigenia: egli ha toccato quella profondità psichica salutare e liberatrice nella

quale ancora nessuna coscienza singola si è isolata, per seguire la via degli errori e del dolore, dove tutti ancora sono presi nello stesso ritmo, dove il sentire e l'agire del singolo si ripercuotono ancora sull'umanità intera.

Il tornare a immergersi nello stato primigenio della "participation mystique" è il segreto della creazione e dell'azione artistica, poiché a questo livello dell'esperienza non è più in causa il singolo soltanto, ma la collettività, e qui non si tratta più del bene o del dolore del singolo, ma della vita della collettività. Perciò la grande opera d'arte è obiettiva e impersonale e ci tocca nel più profondo. Perciò quello che concerne personalmente il poeta è soltanto vantaggio o impedimento, ma non risulta essenziale per la sua arte. La sua biografia personale può essere quella di un pedante, di un brav'uomo, di un nevrotico, di un folle o di un criminale; può essere interessante e insopportabile, ma è sempre irrilevante dal punto di vista dell'arte.

22. L'«ULISSE»: UN MONOLOGO

[Titolo originale: "«Ulysses». Ein Monolog". Apparso per la prima volta in: *Europäische Revue* (Berlino), vol. 8 (settembre 1932) e incluso quindi in: *"Wirklichkeit der Seele"* (Rascher, Zurigo 1934); trad. it. *"Realtà dell'anima"* (Boringhieri, Torino 1963), introdotto dall'Avvertenza dell'autore, che si può leggere a pagina seguente.

Sulla genesi del presente scritto si danno tre versioni differenti, di cui si riporta qui una breve sintesi. L'allora direttore della Casa editrice Rhein di Zurigo, Daniel Brody, dopo aver ascoltato, nel 1930 a Monaco, la conferenza di Jung su «Psicologia e poesia» (vedi sopra, l'Avvertenza editoriale a p. 356), in un successivo colloquio con l'autore gli propose di pubblicare un contributo su Joyce sul primo numero della rivista letteraria che la sua casa editrice aveva in progetto di realizzare. Jung consegnò a Brody l'articolo, ma quest'ultimo, dopo aver constatato che Jung aveva trattato Joyce e l'"Ulisse" da un punto di vista principalmente clinico e apparentemente con poca benevolenza, inviò l'articolo allo stesso Joyce per averne l'approvazione. Joyce gli telegrafò: "Niedrigerhangen" («Appendere più in basso»), citando alla lettera l'ordine dato da Federico il Grande, il quale di fronte a un foglio murale che lo attaccava aveva ingiunto di appenderlo più in basso, in modo che fosse sotto gli occhi di tutti. Dato che, per le tensioni politiche venutesi a creare in Germania, la Casa editrice Rhein dovette poi rinunciare al progetto della rivista, Brody rimandò l'articolo a Jung, il quale dopo averlo rielaborato e averne mitigata l'asprezza di tono, lo pubblicò nel 1932 sulla «*Europäische Revue*». Altre due versioni sulla genesi dello scritto sono rispettivamente quella di Patricia Hutchins ("Il mondo di

James Joyce", trad. it., Lerici, Milano 1960), la quale sostiene che Brody avesse commissionato a Jung un'Introduzione alla terza edizione tedesca dell'"Ulisse" pubblicata dall'editore Rhein nel 1930, e infine quella dello stesso Joyce il quale, in una lettera inviata da Parigi il 27 settembre 1930 ad Harriet Shaw Weaver, afferma che Jung era stato invitato a scrivere una Prefazione alla traduzione tedesca del volume di Stuart Gilbert su Joyce (1930). Ad ogni modo, Jung inviò a Joyce una copia della versione riveduta del suo saggio, accompagnata da una lettera che è pubblicata nella raccolta "Esperienza e mistero", trad. it. (Boringhieri, Torino 1982) p.p. 24 seg. Traduzione di Paolo Santarcangeli e Maria Anna Massimello.]

Questo saggio letterario, apparso per la prima volta nella «Europäische Revue», non è, come anche quello su Picasso che lo segue, uno studio scientifico. L'ho accolto ugualmente nella presente raccolta perché l'"Ulisse" è un documento umano essenziale e caratteristico dei nostri tempi e perché le mie opinioni a questo proposito costituiscono a loro volta un documento psicologico che mostra come vengano applicate in pratica a una materia concreta certe mie idee che rivestono un'importanza non trascurabile nelle mie opere. Dal mio saggio è assente non solo ogni intento scientifico, ma anche di qualsiasi scopo didattico, il lettore è quindi pregato di considerarlo come un'espressione, libera e soggettiva, delle mie opinioni.

Il titolo si riferisce a James Joyce e non all'ingegnoso eroe dell'antichità omerica, che fu soggetto a molte peripezie e seppe sottrarsi con l'astuzia e l'azione all'ostilità e alle vendette di uomini e dèi, ritornando dopo un viaggio travagliato al focolare domestico. Con un'esatta contrapposizione al suo antico omonimo, l'"Ulisse" di Joyce rappresenta una coscienza inattiva, puramente recettiva, anzi soltanto un occhio, un orecchio, un naso, una bocca, un nervo tattile, esposti senza capacità di scelta e senza inibizioni alla rombante, caotica, folle cateratta degli

eventi psichici e fisici, registrati in modo pressoché fotografico.

L'"Ulisse" (1922) è un libro che scorre per 735 pagine (1); è un flusso di tempo di 735 ore, o giorni, o anni che consistono in un solo, assurdo giorno qualunque, il 16 giugno 1904 a Dublino, giorno senza importanza in cui, tutto sommato, non accade proprio nulla. Il flusso comincia e finisce nel nulla. Si tratta forse di un'unica verità strindberghiana di durata interminabile, intricatissima e (con grande spavento del lettore) mai esaurita, sull'essenza della vita umana? Forse sì; ma certamente si tratta di una verità sulle diecimila superfici e sulle centomila ombreggiature della vita. In tutte queste 735 pagine, per quanto io riesca a vedere, non si avvertono ripetizioni, neppure una sola beata isola di riposo, su cui il lettore ben disposto, ebbro di ricordi, potrebbe soffermarsi per considerare con una certa soddisfazione la via percorsa, mettiamo, dopo un centinaio di pagine; e basterebbe il ricordo di qualche piccolo luogo comune, amichevolmente infilatosi in un punto inaspettato; no, vi scorre un flusso spietato e ininterrotto, con una rapidità o continuità che nelle ultime quaranta pagine si esalta fino alla mancanza di interpunzione, per esprimere nel modo più crudele un vuoto soffocante, teso o gonfiato oltre il limite della sopportazione. Quel vuoto, eminentemente disperato, costituisce il tono fondamentale del libro. Esso non solo comincia e finisce nel nulla, ma consiste di tanti nulla (2). Tutto è diabolicamente nullo in esso; è un parto certamente brillante dell'inferno, qualora si voglia considerare il libro dal punto di vista del virtuosismo tecnico (3).

Avevo una volta un vecchio zio, uomo di mentalità oltremodo retta. Una volta egli mi fermò per la strada e mi chiese: «Sai quale tormento infligge il diavolo alle anime nell'inferno?» Risposi di non saperlo ed egli continuò: «Le fa aspettare.» E detto ciò se ne andò. Mi sovvenni di quell'osservazione quando tentai per la prima volta di fendere l'"Ulisse" di Joyce. Ogni frase del libro è un'attesa incompiuta; rassegnato, alla fine il lettore non s'aspetta più nulla, ma con

nuovo orrore s'accorge di avere ragione: in realtà non accade nulla, non succede niente (4); eppure una segreta attesa ci trascina da una pagina all'altra, in contrasto con la nostra rassegnazione. Le 735 pagine che non contengono nulla non consistono affatto di fogli bianchi, anzi sono fittissime. Si legge, si legge, si legge e si crede di capire ciò che si legge. A volte, come se si attraversasse un vuoto d'aria, si cade in una frase nuova, ma una volta raggiunto il giusto grado di sottomissione, ci si abitua a tutto.

Continuai anch'io la lettura, con la disperazione nel cuore, fino alla pagina 135, e per ben due volte mi addormentai sul libro. L'incredibile versatilità dello stile di Joyce agisce in modo monotono e ipnotico. Non vi è nulla che si muova incontro al lettore, tutto lo abbandona e lo lascia con un palmo di naso. Tutto vive come per sé, ma non certo contento di sé, bensì in maniera ironica, sarcastica, velenosa, sprezzante, triste, disperata, amara, e si accaparra in modo deleterio la simpatia del lettore, a meno che il sonno soccorritore non interrompa pietosamente quella dispersione di energia. Giunto a pagina 135 (5), caddi definitivamente in un sonno profondo, dopo alquanti eroici tentativi di accostarmi al libro e di «rendergli giustizia», come si suol dire. Mi risvegliai dopo parecchio tempo e, per un certo chiarimento delle mie idee, cominciai a leggere il libro a ritroso, risalendolo dalla fine. Risultò che tale metodo valeva quanto quello ordinario; il libro può anche essere letto a ritroso, poiché manca in esso un avanti o un indietro, l'alto e il basso. Tutto potrebbe essere stato o potrà essere nell'avvenire (6). Qualsiasi conversazione contenuta nel libro può anche essere letta a ritroso, senza tema di distruggere l'esito finale. Nella sua globalità essa non porta ad alcun esito finale: ogni frase costituisce un punto finale. Si può anche smettere nel bel mezzo di una frase -la prima parte di quella frase avrà sempre abbastanza "raison d'etre" per essere o parere vitale. Tutto il libro possiede un carattere vermicolare: la testa tagliata diventa coda e viceversa.

Questa straordinaria e inquietante caratteristica dello spirito di Joyce dimostra come la sua opera appartenga alla classe degli animali a sangue freddo e in particolare a quella dei vermi, i quali, se fossero capaci di far letteratura, userebbero il sistema del gran simpatico per scrivere, dato che non possiedono un cervello (7). Suppongo che presso Joyce si tratti di un caso non molto diverso, ossia di un pensiero viscerale (8), collegato a una larga soppressione dell'attività del cervello, in questo caso limitata essenzialmente alla percezione. Non si può non ammirare senza riserve l'attività delle sfere sensoriali in Joyce: ciò che egli vede, ode, assapora, odora e tocca, internamente ed esternamente, è sorprendente oltre ogni misura. Ogni comune mortale si contenta di solito, in quanto specialista delle sfere sensoriali o percettive, dell'ambito esterno o di quello interno; Joyce li conosce entrambi. Le ghirlande delle serie di associazioni soggettive s'intrecciano alle figure oggettive di una strada di Dublino; ciò che è oggettivo e ciò che è soggettivo, l'interno e l'esterno, si compenetrano reciprocamente e continuamente, sì che nonostante la chiarezza della singola immagine non si riesce mai a sapere se si tratta di una tenia dell'ordine fisico oppure di quello trascendentale (9). La tenia è un cosmo di vita a sé stante, dotato di una prolificità prodigiosa; questa non è certo una immagine molto bella, ma non mi sembra inadatta per qualificare un capitolo di Joyce. La tenia non sa fare altro che creare nuove tenie, ma di queste ne produce in numero infinito. Il libro di Joyce potrebbe avere 1470 pagine o un multiplo di quel numero, e l'infinito non sarebbe ugualmente diminuito di una sola goccia, l'essenziale non sarebbe ancora pronunciato. Ma siamo poi sicuri che Joyce voglia dire alcunché di essenziale? Questo antico pregiudizio ha ancora ragione di esistere di fronte a lui? Secondo Oscar Wilde l'opera d'arte è una cosa assolutamente inutile. Ai tempi nostri neppure i filistei della cultura avrebbero più nulla da obiettare a questa tesi; ma il loro cuore continua ad aspettarsi dall'opera d'arte un che di «essenziale». Sennonché dove potremmo

trovarlo in Joyce? Perché egli non lo dice? Perché non l'offre al lettore, additandolo con un gesto espressivo - una "semita (via) sancta ubi stulti non errent"?

Ebbene, ammetto di essermi sentito istupidito e arrabbiato. Il libro non mostrava segno di venirmi incontro, non compiva il più lieve tentativo per introdursi nelle mie simpatie, e ciò fa sempre sorgere nel lettore un fastidioso senso d'inferiorità. Evidentemente il filisteismo culturale mi è a tal punto entrato nel sangue da farmi ingenuamente presumere che ogni libro voglia dirmi qualche cosa e voglia essere compreso; ciò è manifestamente un antropomorfismo mitologico, proiettato sull'oggetto, nella fattispecie sul libro! E poi, questo libro, sul quale non è possibile formulare una qualsiasi opinione - quintessenza della fastidiosa sconfitta di un lettore intelligente, il quale, in fin dei conti... (per usare lo stile suggestivo di Joyce stesso). In fin dei conti, ogni libro ha un contenuto e rappresenta qualche cosa; ma io sospetto che Joyce non abbia voluto «rappresentare» nulla. Che il libro abbia finito col rappresentare lui? Ecco il perché di quella solitudine assoluta, di quella procedura senza testimoni, di quella scortesia irritante di fronte al lettore coscienzioso?

Joyce mi ha indispettito. (Non si dovrebbe mai porre a confronto il lettore con la propria stupidità; ma l'"Ulisse" ha saputo farlo.)

Uno psicoterapeuta come me fa sempre della terapia, anche di fronte a sé stesso. Quindi «irritazione» vuol dire: «Non sei riuscito a scorgere che cosa c'è dall'altra parte.» Si segua perciò il proprio dispetto e si ponga dinanzi a sé stesso ciò che ha fatto sorgere quel malumore: questa noncuranza, questa insensibilità di fronte al tentativo benevolo, comprensivo, benigno ed equo di un rappresentante intelligente e colto del pubblico (10), questo solipsismo m'innervosisce. E' uno stare a sé, una fredda non-relazione dello spirito, che sembra procedere dalle regioni dei sauri, una conversazione nelle e con le proprie viscere; si tratta appunto di quell'uomo di pietra, di quel Mosè dalle corna di

pietra, dalla barba di pietra, dalle viscere pietrificate, che volta la schiena con petrosa indifferenza sia alle pignatte che al pantheon egiziano, offendendo con ciò malignamente tutti i sentimenti di simpatia del lettore.

Da questo petroso mondo infero sorge la visione di una tenia peristaltica, dai movimenti ondosi, che agisce in maniera monotona, in conseguenza della sua eterna produzione proglottidica. E' vero che nessuna proglottide è uguale all'altra, ma esse si somigliano da poter essere scambiate l'una con l'altra. In ogni pur minima parte del libro Joyce è sé stesso e in pari tempo l'unico contenuto di quel brano. Tutto è nuovo e in pari tempo è quanto esisteva dall'inizio. Supremo legame alla natura! Grande ricchezza e grande... noia!

Joyce mi annoia sino alle lacrime; ma si tratta di una noia cattiva, pericolosa, di una noia che neppure la peggiore banalità potrebbe produrre. E' la noia della natura, il desolato fischiare del vento sulle rocce delle Ebridi, il sorgere e il tramontare del sole nel Sahara, il mormorio del mare - una «musica di motivi wagneriani», come dice giustamente Curtius, eppure una eterna ripetizione. Nonostante una sorprendente varietà, noi troviamo in Joyce dei motivi (involontari?). Egli non vorrebbe forse averne nessuno, poiché la causalità, la finalità, i valori non hanno nella sua opera posto né senso. Ma i motivi tematici sono inevitabili; sono come lo scheletro di ogni avvenimento spirituale, anche quando ci si sforzi, come Joyce fa con coerenza, di estrarre l'anima dagli accadimenti. Ogni cosa è come priva dell'anima, il sangue caldo si è raffreddato e con un diaccio egoismo scorrono gli eventi... e quali eventi! Certo nulla di amabile, di riconfortante e di promettente; soltanto cose grigie, orribili, spaventose, patetiche, tragiche e ironiche, tutte esperienze che provengono dal lato d'Ombra, talmente caotiche che bisogna cercare col lumicino relazioni tematiche. Eppure essi esistono, anzitutto sotto forma di risentimenti inconfessati di natura personalissima, resti di una storia giovanile troncata violentemente, rovine della storia spirituale in genere, esibite nel

loro misero e nudo «essere-così» dinanzi agli occhi di una folla stupefatta. Gli antefatti religiosi, erotici e familiari si rispecchiano sulle torbide superfici del flusso degli eventi; si rende manifesta persino la scissione della personalità dell'autore in Bloom, l'uomo delle sensazioni, comune e materiale, e in Stephen Dedalus, uomo dello spirito, allo stato pressoché gassoso, speculativo; e il primo non ha figli e il secondo non ha padre, come veniamo a sapere.

Può darsi che esistano segreti ordinamenti o corrispondenze tra i capitoli - e ci sono a tale proposito delle supposizioni apparentemente motivate (11) - ma se ci sono, sono nascoste tanto bene che sulle prime io non ho potuto osservarle. Nella mia incapacità, irritato com'ero, non me ne sarei interessato, così come non mi sarei interessato della monotonia di una qualsiasi mediocre commedia umana.

L'"Ulisse", che io ebbi in mano già nel 1922 e che avevo messo da parte dopo breve lettura, perché ne ero deluso e irritato, mi annoia oggi come allora. Perché ne scrivo, dunque? Avrei potuto tacerne, come di fronte a una qualsiasi altra forma di "surréalisme" (che cos'è il surrealismo?) che superi la mia capacità d'intendimento. Io scrivo di Joyce perché un editore è stato tanto incauto da domandarmi che cosa io pensi di lui, ossia dell'"Ulisse", sul quale, come tutti sanno, le opinioni sono tutt'altro che concordi. Certo, il caso di un libro che raggiunga la decima edizione, mentre il suo autore è esaltato da certuni e condannato da altri, è unico. Resta fermo che il libro sta al centro di tante discussioni, e questo uno psicologo non lo può trascurare. Joyce esercita un'influenza notevolissima sui suoi contemporanei. Ecco perché, più di tutto, ho cominciato a studiare l'"Ulisse". Se quel libro fosse scomparso senza chiasso nelle profondità dell'oblio, non l'avrei più tirato fuori: infatti esso mi aveva molto irritato e poco divertito e mi ricordava soprattutto una noia minacciosa: temevo infatti che esso non fosse che il parto di un estro creatore negativo: su di me agiva in modo soltanto negativo.

Ma io ho dei pregiudizi. Sono uno psichiatra e ciò vuol dire che ho dei pregiudizi professionali di fronte a tutti i fenomeni psichici. Ne metto il lettore sull'avviso: la mediocre tragicommedia umana, il freddo lato d'Ombra dell'esistenza, il torbido grigiore del nichilismo psichico sono per me come il pane quotidiano, una melodia consumata, insipida e senza attrazione. Non ne resto commosso, perché mi sono trovato troppe volte nella necessità di cercarne il rimedio per ragioni professionali. Debbo sempre «farci qualcosa» e posso spendere la mia com-passione solo quando non mi si volga la schiena. Ma l'"Ulisse" mi volge la schiena. Esso vuole cantare all'infinito la sua melodia infinita, quella melodia che conosco fino alla sazietà, insieme al sistema sempre uguale del pensiero viscerale e dell'attività mentale limitata alla mera percezione sensoriale; quello è uno stato che vuole confermare sé stesso e non mostra alcuna disposizione per la ricostruzione. (Il lettore si sente fastidiosamente trascurato.) La distruttività sembra elevata a scopo in sé.

Ma, come se questo non bastasse, c'è poi la sintomatologia! Sentiamo cose sin troppo note: ecco gli scritti interminabili del malato di mente, operante con una coscienza frammentaria e quindi colpito da una completa assenza di giudizi e dall'atrofia dei valori. Si verifica invece un aumento dell'attività sensoriale: osservazione attentissima, memoria fotografica delle percezioni, curiosità dei sensi rivolta tanto verso l'interno, quanto verso l'esterno, prevalere dei motivi retrospettivi e dei risentimenti, mescolanza delirante di elementi psichici soggettivi con la realtà obiettiva, un'esplosione che, irta di neologismi, di citazioni frammentarie, di associazioni uditive e linguistico-motorie, di bruschi trapassi e di sospensioni di significato, non ha il minimo riguardo per il lettore, e un'atrofia del sentimento (12) che non arretra dinanzi ad alcuna assurdità e a nessun cinismo. Anche i profani si accorgeranno facilmente dell'analogia tra lo stato mentale schizofrenico e l'"Ulisse"; anzi, la somiglianza è tale da indurre facilmente il lettore infastidito a mettere da parte il libro

con una diagnosi di «schizofrenia». Anche per uno psichiatra l'analogia è sorprendente; ma egli non mancherebbe di rilevare che nel libro spicca l'assenza di un segno distintivo caratteristico delle produzioni dei malati di mente, ossia la stereotipia. L'"Ulisse" è tutto fuorché monotono nel senso della ripetizione. (Ciò non è in contraddizione con quanto si è detto in precedenza. In genere, parlando dell'"Ulisse", è impossibile incorrere in contraddizioni.) L'esposizione è coerente e scorrevole, tutto è in movimento e nulla è fissato; è come se tutto fosse portato da un vivo fiume sotterraneo che palesi l'esistenza di una tendenza unitaria e di una scelta rigorosissima: segno indiscusso dell'esistenza di una volontà personale unitaria e di un'intenzione diretta a uno scopo! Le funzioni spirituali, lungi dall'essere spontanee e disordinate, appaiono sottoposte a controlli severissimi. Le funzioni percettive, la sensazione e l'intuizione, sono sempre preferite, mentre le funzioni del giudizio, il pensiero e il sentimento, sono represses con uguale coerenza e appaiono come meri contenuti o come puri oggetti della percezione. Nonostante la frequente tentazione di cedere dinanzi all'emergere della bellezza, è mantenuta la tendenza generale a tracciare un ritratto negativo dello spirito e del mondo. Questi sono tratti che noi non riscontriamo nel malato di mente consueto; rimarrebbe perciò l'ipotesi di una malattia mentale inconsueta: ma, nei confronti di quest'ultima, allo psichiatra viene a mancare ogni criterio di giudizio. L'anormalità mentale può anche consistere in uno stato di salute incomprensibile per l'intelligenza media, oppure in una forza spirituale superiore.

Non mi passerebbe mai per la mente di considerare l'"Ulisse" come un prodotto schizofrenico; e poi con ciò non si otterrebbe nulla, dato che a noi interessa sapere per quale ragione quel libro abbia avuto tanto successo e non se l'autore sia più o meno schizofrenico. L'"Ulisse" non è il prodotto di un cervello malato, come non lo è l'arte moderna. Esso è «cubista» nel senso più profondo, poiché dissolve l'immagine della realtà

in un quadro immensamente complesso, il cui tono fondamentale è dato dalla malinconia dell'obiettività astratta. Il cubismo non è una malattia, ma una tendenza, e importa poco se riproduce la realtà in un modo grottescamente obiettivo o grottescamente astratto. Il quadro clinico della schizofrenia non offre che una mera analogia, poiché apparentemente lo schizofrenico possiede la stessa tendenza ad alienarsi dalla realtà o, viceversa, ad alienare da sé la realtà. Tuttavia nello schizofrenico non si tratta solitamente di un'intenzione manifesta, bensì di un sintomo che deriva necessariamente dall'originaria disgregazione della personalità in tanti frammenti (i cosiddetti «complessi autonomi»). Nell'artista moderno tale tendenza non è dovuta a malattia individuale, ma costituisce invece un fenomeno dei tempi; l'artista non obbedisce a un impulso individuale, bensì a una corrente collettiva, la quale non ha certo la sua origine direttamente nella coscienza, bensì nell'inconscio collettivo della psiche moderna. Poiché si tratta di un fenomeno collettivo, esso si esplica in maniera identica nei campi più diversi, nella pittura come nella letteratura, nella scultura come nell'architettura. (D'altronde non è senza significato che uno dei padri spirituali di questo fenomeno, Van Gogh, fosse realmente un malato mentale.)

La deformazione della bellezza e del senso per mezzo di una grottesca obiettività o di una non meno grottesca irrealtà costituisce nel malato una conseguenza dello sfacelo della personalità, ma nel caso dell'artista si tratta di un intento creativo. Ben lontano dallo sperimentare e soffrire nella sua opera l'espressione della disgregazione della propria personalità, l'artista moderno scopre nell'elemento distruttivo la vera unità della sua personalità artistica. Il rovesciamento mefistofelico del senso in non-senso, della bellezza in bruttezza, la somiglianza quasi dolorosa del non-senso col senso, la bellezza addirittura eccitante del brutto, esprimono un atto creativo quale la storia dello spirito non ha ancora conosciuto, anche se in linea di principio esso non è nuovo in sé e per sé. Possiamo osservare

qualcosa di simile nella perversa modificazione stilistica di Amenofi Quarto, nello sciocco simbolismo dell'agnello dei primi cristiani, nella miserevole figura umana dei primitivi anteriori a Raffaello e nei soffocanti ghirigori del barocco morente. Nonostante le loro grandissime diversità, tutte queste epoche palesano una specie di intima parentela: sono periodi di incubazione creativa, il cui senso non può essere spiegato se non in modo assolutamente insoddisfacente, attraverso un esame causale. Questi fenomeni psicologici collettivi rivelano il loro significato soltanto se vengono considerati come anticipazioni, ossia sotto un profilo teleologico.

L'epoca di Amenofi (Ekhnatòn) fu la culla del primo monoteismo, salvato al mondo dalla tradizione ebraica. Il barbarico infantilismo del cristianesimo primitivo significava semplicemente la trasformazione dell'Impero romano in una teocrazia.

I pittori italiani primitivi erano i precursori di una mai vista bellezza fisica, scomparsa dal mondo sin dalla prima antichità. Il barocco è l'ultimo stile vivo della Chiesa e anticipa, mediante la sua autodistruzione, il superamento dello spirito dogmatico medievale ad opera dello spirito scientifico. Un Tiepolo, che arriva alla zona di pericolo della raffigurazione pittorica, ben lungi dall'essere un fenomeno di decadenza dal punto di vista della personalità artistica, mira con interezza creativa a una dissoluzione resasi necessaria. L'abbandono dell'arte e della scienza dei loro tempi non costituì per i cristiani primitivi un inaridimento, bensì un arricchimento umano.

Ecco perché possiamo riconoscere un valore e un senso positivamente creativo tanto all'"Ulisse" quanto all'arte ad esso spiritualmente affine. Senz'altro eccellente è la distruzione dei canoni di bellezza e di senso, validi sino ad allora, che viene compiuta dall'"Ulisse". Esso offende il sentimento tradizionale, violenta la solita attesa del senso e del contenuto, schernisce tutte le sintesi. La sola intenzione di volervi fiutare una sintesi o una «configurazione» sarebbe un atto di malevolenza, perché, se

si riuscisse a dimostrare in quel libro l'esistenza di tendenze tanto poco moderne, si proverebbe pure che esso è inficiato di un grave difetto estetico. Tutto il male che possiamo dire dell'"Ulisse" è una prova delle sue qualità; infatti noi ne parliamo male per un risentimento dell'individuo non moderno, il quale non vuole vedere ciò che «gli dèi» ancora «velano pietosamente».

Gli elementi indomabili e inafferrabili che insorsero con dionisiaca profusione in Nietzsche, inondando il suo intelletto psicologico (che si sarebbe senz'altro inchinato dinanzi all'"ancien régime"), scaturiscono finalmente in forma pura negli artisti moderni. Perfino i passi più tenebrosi della seconda parte del "Faust", lo "Zarathustra" e sicuramente anche l'"Ecce Homo" volevano raccomandarsi al mondo in un modo o nell'altro; ma solo i moderni sono riusciti a creare un'arte a rovescio o il rovescio dell'arte, ossia un'arte che non si raccomanda, né a bassa né ad alta voce, un'arte che dice chiaramente che cos'è che non vuole partecipare al gioco, un'arte che si esprime con quella restia non-volontà che già s'infiltrava, timidamente ma in modo evidentemente disturbatore, nell'espressione di tutti i predecessori dei moderni (non dimentichiamo Holderlin!), facendo sbriciolare i vecchi ideali.

Certo l'esame di un solo campo non consente di riconoscere chiaramente di che cosa si tratti. Noi non ci troviamo di fronte a un attacco sferrato una volta tanto in un punto determinato, bensì di fronte a un sovvertimento pressoché universale dell'uomo moderno, il quale evidentemente si libera da tutto un mondo antico. Poiché non ci è purtroppo possibile scrutare nel futuro, ignoriamo fino a quale punto apparteniamo al Medioevo, inteso nel suo significato più profondo. Non mi stupirei se, ove fosse possibile vederci dal superiore angolo visuale del futuro, noi ci trovassimo immersi in esso fino al collo; infatti solo così si potrebbe spiegare in modo soddisfacente l'esistenza di libri o di opere d'arte sul tipo dell'"Ulisse". Sono come drastiche purghe, la cui piena efficacia

cadrebbe nel nulla se non incontrassero una corrispondente resistenza, tenace e ostinata. Sono drastici nell'ordine psicologico, aventi senso solo ove si tratti di un materiale tenacissimo o durissimo. Hanno in comune con la teoria di Freud di scavare con fanatica unilateralità il terreno sotto i valori che stanno già per crollare.

Con l'apparenza di un'obiettività pressoché scientifica e usando anzi in parte una terminologia «scientifica», l'"Ulisse" è di un'unilateralità prettamente ascientifica, è negazione pura: ma in quanto tale creativo. E' una "distruzione creatrice" e non un erostratico (13) atto teatrale; è uno sforzo molto serio di mettere sotto il naso dei contemporanei un'altra realtà, ma con la ingenuità innocente dell'obiettività artistica. Nulla vieta che si giudichi pessimistico il libro, benché alla fin fine, all'incirca sull'ultima pagina, spunti tra le nuvole una luce di redenzione. Non è che una sola pagina contro 734 sorte tutte quante dall'Orco. Qua è là brillano stupendi cristalli in mezzo alla melma nera, e ciò dovrebbe bastare anche a una persona non moderna per convincerla che Joyce è un «artista», che egli - cosa tutt'altro che evidente presso gli artisti oggi operanti - «sa fare»; che anzi è un maestro, un maestro che, in vista di scopi superiori, rinuncia religiosamente al suo mestiere precedente. Pur nel suo rivolgimento - da non confondersi con una «conversione» - Joyce è rimasto un fedele cattolico e impiega la sua dinamite, in gran parte, per le Chiese e per le strutture psicologiche prodotte o influenzate dalle Chiese. Il suo «contromondo» coincide con l'atmosfera da alto Medioevo e interamente provinciale, essenzialmente cattolica dell'Erin, dell'Irlanda, che cerca spasmodicamente di gioire della propria autonomia politica. Da tutti i paesi stranieri in cui soggiornava scrivendo l'"Ulisse", l'autore non cessò di guardare fedelmente alla Madre Chiesa e alla sua Irlanda; la terra straniera gli serviva solo come un'ancora per assicurare la sua navicella dal "maelstrom" delle reminiscenze e dei risentimenti irlandesi. Ma, quantomeno nell'"Ulisse", il mondo non lo ha mai toccato,

neppure come tacita premessa. Ulisse non cerca la sua Itaca, bensì proprio al contrario compie sforzi disperati per sbarazzarsi della sua nascita irlandese.

Ecco dunque un comportamento di interesse esclusivamente locale, che dovrebbe lasciare indifferente il resto del mondo. Eppure non succede così! Quel fenomeno locale appare più o meno universale, a giudicare dal suo effetto sui contemporanei. Esso deve quindi ben attagliarsi ai contemporanei; bisogna che ci sia una vasta comunità di uomini moderni, se si è riusciti a divorare, dal 1922 in poi, dieci edizioni dell'"Ulisse". Bisogna che il libro dica o riveli addirittura qualche cosa che quegli uomini non sapevano o non sentivano. Anziché annoiarli maledettamente, il libro li fa progredire, li ristora, li istruisce, li converte o, viceversa, li trasporta evidentemente in uno stato desiderabile, ché altrimenti bisognerebbe ricorrere all'ipotesi dell'odio più feroce, per spiegare come mai una persona riesca a leggere quel libro dalla prima all'ultima pagina con attenzione e senza soccombere a fatali attacchi di sonno. Sospetto perciò che l'Irlanda medievale e cattolica abbia un'estensione a me finora sconosciuta, un'estensione immensamente più vasta di quella segnata dalle ordinarie carte geografiche. Quel Medioevo cattolico mi sembra anzi, insieme ai suoi Dedalus e Bloom, in certo modo universale; ossia, bisogna che vi siano, in certo senso, delle classi sociali talmente soggette - al pari dell'"Ulisse" - a una localizzazione spirituale, che si debba ricorrere agli esplosivi di Joyce per infrangere il loro ermetico isolamento. Io sono convinto che noi siamo ancora profondamente radicati nel Medioevo; non c'è nulla da fare; ed ecco perché abbiamo bisogno di profeti negativi sul tipo di Joyce (o di Freud): per mostrare ai medievali contemporanei, completamente soggetti ai pregiudizi, l'«altra faccia» della realtà.

Naturalmente questo compito immane sarebbe svolto malamente da chi tentasse di rivolgere con cristiana benevolenza i suoi occhi recalcitranti al lato d'Ombra del mondo. Ciò condurrebbe solo a una «visione» assolutamente non partecipe.

No - in ciò Joyce è un vero maestro - questa rivelazione può nascere soltanto da un atteggiamento ad essa consono; solo così si scatenerà il gioco delle forze emotive negative. L'"Ulisse" mostra come si debba compiere quella «sacrilega presa a rovescio» di cui ci aveva parlato Nietzsche; Joyce la opera freddamente e obiettivamente, in un modo talmente «sdivinizzato» come Nietzsche non se lo sarebbe mai sognato; e tutto ciò col tacito ma giustissimo presupposto che l'azione fascinatrice dell'ambiente spirituale non abbia nulla in comune con l'intelligenza ma tutto con l'umore! Non ci si lasci traviare dalla considerazione che Joyce ci mostra un mondo terribilmente desolato, senza Dio e senza spirito, e che non si possa perciò capire come vi sia della gente che riesce a trarre dal libro alcunché di confortante. Per quanto strano ciò possa suonare, il mondo dell'"Ulisse" è migliore del mondo di coloro che sono legati irrimediabilmente all'oscurità della loro nativa provincia dello spirito. Anche se prevalgono gli elementi malvagi e distruttivi, questi convivono accanto e forse più in alto del «bene», del «bene» tradizionale che si rivela in realtà come un tiranno impaziente, come un illusorio sistema di preconetti che decurta con molta crudeltà la possibile ricchezza della vita reale ed esercita, su tutti coloro che sono dannati ad esso, una costrizione del pensiero e della coscienza che a lungo andare riesce intollerabile. «Rivolta di schiavi nella morale» sarebbe un motto nietzscheano non inadatto all'"Ulisse". Per coloro che sono legati, l'elemento liberatorio è dato dal riconoscimento «obiettivo» del proprio mondo e del proprio «essere fatti così». Come il comunista da salotto si compiace della sua barba lunga, così lo spirito che sia legato al proprio mondo è felice di poter dire obiettivamente, una volta tanto, come sia fatto quest'ultimo. Per coloro che sono abbacinati, coprire la luce è un beneficio; per i prigionieri, il deserto sconfinato è un paradiso. Il non dover più essere bello e buono e intelligente è addirittura una redenzione per l'uomo medievale, poiché per l'uomo d'Ombra gli ideali non sono atti creativi o fari posti sulle montagne, bensì

carcerieri e carceri; sono come una polizia metafisica, inventata originariamente sul Sinai, ad opera di Mosè, tirannico conduttore di orde selvagge, e imposta all'umanità con abile inganno.

Considerato dal punto di vista causale, Joyce è una vittima dell'autorità cattolica; dal punto di vista teleologico, è un riformatore, a cui per intanto riesce solo la negazione; un protestante che, in attesa di meglio, vive della sua protesta. Caratteristica dell'uomo moderno è però l'atrofia del sentimento, che secondo quanto ci dice una lunga esperienza sorge solitamente come una reazione contro il troppo sentimento e soprattutto quando si sono avuti troppi sentimenti falsi. L'insensibilità dell'"Ulisse" ci permette di dedurne un disperato sentimentalismo. Siamo dunque ancora tanto sentimentali?

Ecco un'altra domanda alla quale soltanto un lontano futuro potrebbe fornire una risposta soddisfacente! Eppure noi possediamo più di un riferimento per affermare che la nostra frode sentimentale ha assunto proporzioni certamente indebite. Si pensi soltanto alla parte addirittura catastrofica dei sentimenti popolari in tempo di guerra! Si pensi alla nostra cosiddetta umanità! Nessuno più di uno psichiatra potrebbe spiegare sino a quale punto tutti gli uomini sono vittime, impotenti ma indegne di compassione, dei propri sentimenti. Il sentimentalismo è una sovrastruttura della brutalità. L'insensibilità ne è il necessario contrapposto, inevitabilmente colpito dagli stessi difetti. Il successo dell'"Ulisse" prova che anche l'insensibilità insita in esso agisce in modo positivo; bisogna quindi inferirne l'esistenza di un eccesso di sentimenti, la cui mitigazione sembra giovevole all'individuo. Io sono profondamente convinto che noi siamo prigionieri non solo del Medioevo, bensì anche del sentimentalismo; quindi ci riuscirà plausibile che dalla nostra cultura debba sorgere un profeta dell'insensibilità compensatoria. I profeti non sono mai simpatici e non hanno modi compiti; però si dice che sappiano talvolta colpire nel segno. Come si sa, ci sono profeti maggiori e minori; la storia

dirà a quale categoria appartenga Joyce. L'artista è il portavoce dei segreti spirituali del suo tempo; involontario come ogni profeta autentico e spesso incosciente come un sonnambulo. Egli crede di parlare di sé: ma la parola gli è conferita dallo spirito del tempo, e ciò che questo dice "è", perché opera.

L'"Ulisse" è un «documento umano» del nostro tempo ed è anche di più: è un segreto. E' vero che esso può liberare coloro che sono legati spiritualmente e che la sua freddezza fa agghiacciare fino al midollo ogni sentimentalismo, anzi ogni sentimento normale; ma questi effetti salutari non ne esauriscono la natura. L'osservazione che lo stesso Maligno gli ha fatto da padrino è una battuta interessante, ma non soddisfacente. Nell'"Ulisse" c'è vita, e la vita non è mai esclusivamente malvagia e distruttrice. Per quanto tutto ciò che si riesce a cogliere in questo libro sia negativo e dissolvente, si finisce col presentire un che di inafferrabile, uno scopo recondito che gli conferisce un significato e, con ciò, della bontà. Che in fin dei conti questo variopinto tappeto di parole e di immagini sia «simbolico»? Non certo - per carità! - un'allegoria, ma un simbolo quale espressione di qualche elemento di cui non si riesce a cogliere la natura? Se così fosse, dovrebbe pur trasparire dallo strano tessuto un significato nascosto, si dovrebbero udire, di quando in quando, suoni già uditi in altri tempi e luoghi, magari in rari sogni o nella oscura saggezza di popoli dimenticati. Non posso negare questa possibilità, ma non so trovarne la chiave. Il libro mi sembra anzi scritto con una coscienza lucidissima; non è un sogno né una manifestazione dell'inconscio. Possiede un'intenzionalità più forte e una tendenza più assoluta che non lo "Zarathustra" di Nietzsche o la seconda parte del "Faust" di Goethe. Ecco probabilmente perché all'"Ulisse" manca il carattere simbolico. Eppure si avverte in esso uno sfondo archetipico; dietro a Dedalus e a Bloom si nascondono indubbiamente le eterne figure dell'uomo spirituale e dell'uomo sensuale. Mistress Bloom nasconde forse un'Anima irretita nel mondo di qui, Ulisse stesso sarebbe l'eroe; ma l'opera

non accenna affatto a quegli sfondi, bensì mette in evidenza la coscienza più vasta e illuminata. Evidentemente il libro non è né intende affatto essere simbolico. Se, ciò malgrado, lo fosse in certe sue parti, sarebbe un segno che nonostante tutte le precauzioni l'inconscio ha giocato un suo tiro all'autore. Infatti «simbolico» vuol dire che nell'oggetto, sia esso spirito o mondo, si cela un elemento di natura inafferrabile e potente; e l'uomo compie uno sforzo disperato per dar forma di parola al segreto che sta fuori di lui. Per tale scopo egli è obbligato a rivolgersi all'oggetto con tutte le sue forze spirituali e trapassare i veli splendenti per riportare alla luce l'oro gelosamente nascosto in profondità ignote.

Ma ciò che ci impressiona maggiormente nell'"Ulisse" è che dietro mille veli non si nasconde nulla, che esso non si rivolge né allo spirito né al mondo, e che freddo come la luna, guardando da cosmiche lontananze (14), esso lascia che scorra la commedia del divenire, dell'essere e del morire. Io spero davvero che l'"Ulisse" non sia un'opera simbolica, perché se così fosse, avrebbe fallito lo scopo. Quale segreto, nascosto ansiosamente, potrebbe essere coperto con tanta impareggiabile cura nel corso di 735 pagine insopportabili? Meglio non perdere tempo e fatica a cercare inutilmente; non deve esservi nascosto nulla, ché altrimenti la nostra coscienza sarebbe nuovamente riportata nello spirito e nel mondo, perpetuando i signori Dedalus e Bloom, e sarebbe ingannata dalle infinite superfici. L'"Ulisse" vuole evitare proprio questo; vuole essere un occhio lunare, una coscienza staccata dall'oggetto, libero dagli dèi e dalla voluttà, libero da ogni legame dell'amore e dell'odio, della convinzione e del pregiudizio. L'"Ulisse" non lo dice, ma lo fa: la meta che traspare dietro il muro di nebbia di questo libro è il distacco della coscienza (15). Ecco la nuova coscienza del mondo che si rivela non a chi ha letto diligentemente le 735 pagine, ma a chi ha contemplato il proprio mondo e il proprio spirito per 735 giorni con gli occhi dell'"Ulisse". Questo periodo di tempo va inteso simbolicamente - «un tempo, vari tempi, e la metà d'un

tempo»; - ha da essere un tempo abbastanza lungo, una durata indeterminata in cui possa prodursi la trasformazione. Il distacco della coscienza: in Omero, l'eroe stupendamente paziente, Odisseo, che passa lo stretto di mare fra Scilla e Cariddi, fra le Simplegadi dello spirito e del mondo; nell'Ade di Dublino, «un lieve volantino accartocciato» in preda ai flutti della Liffey, fra Padre John Conmee e il Vicerè dell'Irlanda: «Elia, canotto, lieve volantino accartocciato, veleggiava verso est lungo le fiancate delle navi e dei pescherecci, in mezzo a un arcipelago di sugheri, di là della New Wapping street oltre il traghetto di Benson, e lungo il tre alberi Rosevean proveniente da Bridgewater con un carico di mattoni» [p. 337].

Questo distacco della coscienza, questa spersonalizzazione della personalità non potrebbe essere l'Itaca dell'"Odissea" di Joyce?

Si potrebbe supporre che in un mondo fatto di tanti «nulla» non resti che l'Io, James Joyce. Ma si è visto comparire forse tra tutti gli infelici «Io-Ombra» un solo Io reale? Certo, tutte le figure dell'"Ulisse" sono dotate di un'insuperabile realtà; esse non potrebbero neppure essere diverse da quel che sono; sono «sé stesse» sotto tutti gli aspetti, eppure non possiedono un Io, un centro umano acutamente cosciente, non possiedono quell'isola dell'Io, circondata dal caldo sangue del cuore, tanto minuscola ma tanto essenziale.

Tutti i vari Dedalus, Bloom, Harry, Lynch, Mulligan, e com'altro si chiamano, parlano e agiscono come in un sogno comune che non ha principio né fine e che esiste solo in quanto «Nessuno», un Odisseo invisibile, lo sogna. Nessuno lo sa, eppure ognuno vive solo perché lo vuole un dio. Così è la vita, ed è per questo che le figure di Joyce sono a tal punto reali: "vita somnium breve". Ma quell'Io che tutti li contiene non compare mai, non si tradisce mai né con un giudizio, né manifestando partecipazione, e neppure con un antropomorfismo. L'Io del creatore di quelle figure non si ritrova più ed è come se si fosse disciolto nelle innumerevoli figure dell'"Ulisse" (16). Eppure

ed anzi proprio per ciò, tutto quanto, persino l'interpunzione mancante del capitolo finale, è "Joyce stesso". La sua coscienza staccata, contemplante, che abbraccia con indifferenza e con un solo sguardo la coesistenza atemporale degli avvenimenti del 16 giugno 1904, deve dire a quel fenomeno: «Questo sei tu», tu in senso superiore: non l'io ma il Sé, poiché soltanto il Sé può contenere l'io e il non-io, il mondo sotterraneo, le viscere, le "images et lares" e il cielo.

Ogni volta che leggo l'"Ulisse", mi viene in mente l'immagine cinese di uno yogin dal cui capo escono le venticinque figure (17). Quell'immagine rappresenta lo stato spirituale dello yogin che sta per liberarsi del suo io per passare nello stato più pieno e obiettivo del Sé, nello stato del «disco lunare che riposa solitario», del "sat-chitananda", concetto dell'essere-non-essere, ultima meta della via orientale alla redenzione, la perla più preziosa della sapienza indiana e cinese, cercata ed esaltata nei millenni.

Il ievé volantino accartocciato nuota «verso est», verso l'Oriente. Quel volantino compare tre volte nell'"Ulisse", misteriosamente collegato ogni volta con la parola «Elia». Due volte è detto: «Elia viene.» In realtà Elia compare nella scena del bordello (opportunamente accostata da Middleton Murry alla notte di Valpurga) e spiega in slang americano il segreto del volantino-biglietto:

"Ragazzi, a voi ora. L'ora di Dio è 12 25. Dite alle mamme che ci sarete.

Passate subito l'ordine e avrete giocato l'asso buono. Aggregatevi a noi sui due piedi! Prendete i biglietti con coincidenza per l'eternità, vettura diretta. Ancora una parola. Siete un dio o una zollaccia da cani? Se il secondo avvento avvenisse a Coney Island, siamo noi pronti? Florry (18) Cristo, Stephen Cristo, Zoe Cristo, Bloom Cristo, Kitty Cristo, Lynch Cristo, sta a voi di intuire quella forza cosmica. Abbiamo fifa forse del cosmo? No. Mettetevi dalla parte degli angeli. "Siate dei

prismi. Lo avete in voi, quel certo non so che, l'io più alto. Potete trovarvi spalla a spalla con un Gesù, un Gautama, un Ingersoll" [corsivo di Jung]. Siete entrati tutti in vibrazione? Vi dico di sì. Una volta che l'infilate, miei fedeli, la gita di piacere in paradiso diventa una cosa risaputa. Ci siamo? E' un tonico davvero. Il liquido più caldo che abbiate mai ingozzato. E' la torta intera con in più la marmellata. E' la trovata più sensazionale, immensa, extralusso. Vi rinfranca" [p.p. 671 seg.].

Si vede che cosa è accaduto: il distacco della coscienza umana e di conseguenza il suo accostamento alla coscienza «divina» - fondamento e vetta artistica dell'"Ulisse" - subisce una diabolica deformazione nel bordello, in quella ubriaca caverna di pazzi, quando il pensiero ne viene espresso nelle vesti della formulazione verbale tradizionale. Ulisse, l'uomo paziente e tante volte fuorviato, cerca la sua isola natia, cerca sé stesso, forzando la sua via attraverso le confusioni dei diciotto capitoli e liberandosi dal folle mondo delle illusioni, ma «guarda da lontano» e non partecipa. Con ciò egli compie il medesimo percorso del Buddha o di Gesù, ossia supera il mondo dei folli, si libera dai contrari; questa era anche l'ambizione di Faust. E come Faust si dissolve nell'Eterno Femminino, così anche nell'"Ulisse" viene data l'ultima parola a Mistress Bloom - che Stuart Gilbert chiama giustamente «terra verdeggiante» - con un monologo senza interpunzione; spetta a lei la grazia di fare risuonare l'armonioso accordo finale, dopo lo strepito di tante diaboliche dissonanze.

In Joyce Ulisse è il dio creatore, vero demiurgo che ha saputo liberarsi dall'avviluppamento nel suo mondo di natura spirituale e fisica, così che riesce a contemplare quel mondo con coscienza distaccata. Il rapporto fra l'uomo Joyce e l'"Ulisse" è simile a quello tra il "Faust" e Goethe o a quello tra "Zarathustra" e Nietzsche. Ulisse è il Sé superiore, che torna alla sua patria divina dopo essere stato ciecamente inviluppato nel mondo. Nel libro non compare nessun Ulisse, il libro stesso è Ulisse, in Joyce

un microcosmo, nello stesso tempo il mondo del Sé e il Sé di un mondo. Ulisse può ritornare solo dopo avere voltato le spalle al mondo dello spirito e a quello del fisico. Il fondamento più profondo dell'immagine del mondo dell'"Ulisse" è ben questo: «E' il 16 giugno 1904, giorno comune per tutto il mondo, in cui vengono dette e compiute, senza sosta, senza principio e senza meta, tante cose, per opera di uomini potenziali, senza rilievo, come in sogno, in modo umbratile, sotterraneo, ironico, negativo, brutto, diabolico... ma vero» - un'immagine del mondo che potrebbe provocare dei brutti sogni oppure un'atmosfera da cosmico Mercoledì delle Ceneri o magari quel sentimento che il Creatore poteva avere il primo agosto 1914. Certo, dopo l'ottimismo del settimo giorno della creazione, nel 1914 il demiurgo avrà trovato qualche difficoltà per continuare a identificarsi con la propria creazione. L'"Ulisse" fu scritto fra il 1914 e il 1921 - e ciò non fu certo di incentivo a ispirare una visione del mondo particolarmente serena o a stringere amorevolmente questo mondo al proprio seno (né da allora le cose sono migliorate!) Nessuna meraviglia quindi che il Creatore ispiri all'artista un'immagine negativa del suo mondo, negativa in modo blasfemo, negativa al punto che la censura dei paesi anglosassoni dovette impedire lo scandalo della contraddizione con il racconto della Creazione, decidendo semplicemente di proibire il libro! Con ciò il demiurgo misconosciuto si trasformò in Odisseo che cerca la sua patria.

Nell'"Ulisse" non vi è molta traccia di sentimento, e ogni esteta ne sarà lieto. Ma supponiamo che la coscienza dell'"Ulisse" non fosse una fredda luna, ma un Io nel possesso di una mente giudicante e di un cuore capace di sentimento, allora il cammino attraverso i diciotto capitoli, più che un dispiacere, sarebbe un vero calvario, e al calare della sera ogni viandante, vinto dal dolore e dall'insensatezza di questo mondo, portato alla disperazione, cadrebbe fra le braccia della Grande Madre, che significa il principio e la fine della vita. Sotto il cinismo dell'"Ulisse" si nasconde una grande pietà, si soffre un mondo

che non è né buono né bello, ma anzi, ciò che è peggio, disperato, perché scorre attraverso una quotidianità eternamente ripetuta, trascinando la coscienza umana nella sua folle danza attraverso le ore, i mesi e gli anni. L'"Ulisse" ha osato effettuare la cesura tra la coscienza e l'oggetto della coscienza. Esso si è distaccato dalla partecipazione, dall'avviluppamento e dall'abbacinamento e può perciò tornare alla sua patria. Esso è ben di più che l'espressione di un'opinione soggettiva, personale, poiché il genio creatore non è mai "uno" ma "molti", e parla perciò, nel silenzio dell'anima, ai molti per i quali esso è senso e destino allo stesso modo come lo è per l'artista unico.

Mi sembra quindi che tutto ciò che vi è di negativo, di «freddo», di bizzarro e di comune, di grottesco e di infernale nell'opera di Joyce, ne costituisca le virtù positive, degne di lode. L'orrenda noia e la spaventosa monotonia di un linguaggio indicibilmente ricco dalle mille e mille faccettature, trascinantesi per capitoli simili a una tenia, sono di un'epica grandiosità e formano un vero "Mahabharata" delle insufficienze di un mondo umano nascosto negli angoli e dei suoi sfondi folli e demoniaci: «Da fogne, fessure, pozzi neri, mucchi d'immondizie, si alzano da ogni parte fumi stagnanti» [p. 587]. In quel pantano si specchiano - come nei sogni - con una distorsione blasfema, le supreme ed estreme idee religiose. (Un parente campagnolo dell'"Ulisse", uomo metropolitano, è Alfred Kubin nell'"Altra parte".)

Posso accettare di buon grado anche questo; infatti non si può negarlo. Al contrario: l'apparizione dell'escatologia nella scatologia prova la verità enunciata da Tertulliano: "Anima naturaliter christiana". Ulisse si mostra un buon Anticristo e prova con ciò la solidità del suo cristianesimo cattolico.

Egli non è soltanto cristiano ma - e ciò è un maggior titolo di vanto - buddhista, scivaita e gnostico:

"(Con voce ondosa.) (...) Bianchi yogin degli dèi. Pimandro occulto di Ermete Trismegisto. (Con stridula voce di vento

tempestoso.) Punarjanam patsypunjaub! Non mi voglio far pigliare per il bavero. Qualcuno ha detto: attenzione alla sinistra, il culto di Shakti. (Con grida di procellaria.) Shakti, Shiva! Padre oscuro e celato! (...) Aum; Baum! Pyjaum! Sono la luce del focolare, sono il burro cremante sognoso" [p.p. 675 seg.].

Altissimo e antichissimo bene spirituale, conservatosi pur nelle bassure della concimaia: non è forse commovente e significativo? Non esiste nessun buco nell'anima attraverso cui lo spirito divino potrebbe espirare definitivamente la sua vita nel mondo della puzza e della lordura. L'antico Ermete, il padre di ogni eretica via traversa, aveva ragione: «Come sopra così sotto.» Stephen Dedalus, l'uomo spirituale dalla testa d'uccello, si è irretito nel fetido fango dell'alvo terrestre, quando ha voluto trasvolare nel troppo rarefatto regno dell'aria; e ha ritrovato nell'Infimo quel Supremo a cui sfuggiva. «E fuggissi pure sino all'estremo limite del mondo...»: la proposizione che dovrebbe conseguire costituisce la probante bestemmia di Ulisse (19). O meglio: Bloom, il fiutafatti sensuale, perverso e impotente, sperimenta nella profondità della lordura ciò che non ha mai provato: la trasfigurazione in Dio-uomo. Lieta novella: quando saranno scomparsi dal firmamento celeste i segni eterni, il porco che va alla ricerca dei tartufi li ritroverà nella terra; infatti i segni sono incisi in modo imperdibile e indistruttibile, nell'alto come nel basso: ma non si troveranno mai nella tiepida posizione di mezzo, maledetta da Dio.

Ulisse è assolutamente oggettivo e assolutamente onesto e, quindi, degno di fede. Possiamo perciò fidarci della sua testimonianza, che ci manifesta la potenza e la nullità dello spirito e del mondo. Solo Ulisse è significato, vita e realtà; in lui sta la reale fantasmagoria dello spirito e del mondo, circondata e racchiusa da tanti «Io» e «non-Io». Io vorrei chiedere ora a Joyce se si è accorto di essere una rappresentazione, un pensiero, forse un complesso di Ulisse; se si è accorto che in tutte le pagine Ulisse sta intorno a lui come un Argo dai cento occhi e ha

pensato per lui un mondo insieme a un contro-mondo, perché lui abbia degli oggetti senza i quali non riuscirebbe a essere cosciente del proprio Io. Non so né mi riguarda che cosa l'autore mi potrebbe rispondere, anzi ciò non mi deve neppure interessare se voglio fare della metafisica per mio conto. E l'"Ulisse" induce alla metafisica, quando si vede come riesca a pescare in modo pulito il microcosmo del 16 giugno 1904 di Dublino dal caotico macrocosmo della storia del mondo, preparandolo poi su una lastrina di vetro, con tutte le sue particolarità appetitose o disgustose, per descriverlo finalmente con stupenda acribia, con l'atteggiamento dello spettatore completamente indifferente. Vediamo strade e case, una coppietta che va a spasso... un vero signor Bloom prende cura della sua ditta di pubblicità, un vero Stephen formula degli aforismi filosofici: potremmo forse incontrare a qualche angolo di strada il signor Joyce in persona. Perché no? Egli è non meno reale del signor Bloom, e potrebbe essere pescato, preparato e descritto anche lui (ad esempio come ritratto dell'artista da giovane, come "Dedalus").

Chi è dunque Ulisse? è senza dubbio il "simbolo" di ciò che riassume e forma l'unità dei singoli fenomeni di tutto il libro: Mister Bloom, Stephen, Mistress Bloom, compreso Mister James Joyce. Si rifletta bene: un essere che non è soltanto un'incolore anima collettiva e che non consiste soltanto in un numero imprecisato di anime individuali indocili e non omogenee tra loro, bensì anche di case, di tramvie, di chiese, della Liffey, di alcuni bordelli e di un volantino accartocciato che scende verso il mare; e che ciò malgrado possiede una coscienza percipiente e riprodotrice. Questa cosa impensabile induce a riflettere, specie perché non si può mai procedere per dimostrazioni e ci si deve perciò contentare di supposizioni. Io debbo confessare il mio sospetto che, quale Sé più ampio, il soggetto da mettere sotto il vetrino, di fronte a tutti gli oggetti, sia Ulisse, l'essere che si comporta come se fosse Mister Bloom o una tipografia o un volantino accartocciato, mentre in realtà non è che il «padre

oscuro e celato» dei suoi oggetti. «Io sono il sacrificatore e la vittima», oppure, nel linguaggio del mondo sotterraneo: «Sono la luce del focolare, sono il burro cremante sognoso.» Se Egli si volge al mondo con un abbraccio d'amore, fioriscono tutti i giardini: «Oh e il mare il mare qualche volta cremisi come il fuoco e gli splendidi tramonti e i fichi nei giardini dell'Alameda sì e tutte quelle stradine curiose e le case rosa e azzurre e gialle e i roseti e i gelsomini e i geranii e i cactus... [p. 1025].» Ma se Egli volta al mondo le spalle, il desolato giorno qualunque dell'intero creato continua la sua corsa: "labitur et labetur in omne volubilis aevum" (20).

Nella sua vanità, il demiurgo creò prima un mondo che gli parve perfetto; poi, quando rivolse gli occhi verso l'alto, vide una luce che non aveva creato lui. E allora tornò nella sua patria. Ma ciò facendo, la sua virile forza creatrice si mutò in docilità femminile ed egli dovette confessare:

"Quello che è inattingibile
qui diviene evidenza.
Quello che è indicibile
qui si è adempiuto.
L'Eterno Femminino
ci trae verso l'alto" (21).

Sotto il vetrino, sulla terra giacente nelle profondità, nell'Irlanda, a Dublino, al numero 7 di Eccles street, nel suo letto, mentre si sente cogliere dal sonno, il 17 giugno 1904, alle due di mattina all'incirca, la voce della licenziosa Mistress Bloom dice:

"Oh e il mare il mare qualche volta cremisi come il fuoco e gli splendidi tramonti e i fichi nei giardini dell'Alameda sì e tutte quelle stradine curiose e le case rosa e azzurre e gialle e i roseti e i gelsomini e i geranii e i cactus a Gibilterra da ragazza dov'ero un Fior di montagna sì quando mi misi la rosa nei capelli come

facevano le ragazze andaluse o ne porterò una rossa sì e come mi baciò sotto il muro moresco e io pensavo be' lui ne vale un altro e poi gli chiesi con gli occhi di chiedere ancora sì e allora mi chiese se io volevo sì dire di sì mio fior di montagna e per prima cosa gli misi le braccia intorno sì e me lo tirai addosso in modo che mi potesse sentire il petto tutto profumato sì e il suo cuore batteva come impazzito e sì disse sì voglio Sì" [p.p. 1122 seg.].

O "Ulisse", tu sei un vero libro di devozione per l'uomo dalla pelle bianca che ha fede nell'oggetto e che è dannato ad esso! Tu sei un esercizio, un'ascesi, un rituale tormentoso, un procedimento magico, diciotto alambicchi d'alchimia in catena, e in essi si distilla con acidi, con vapori velenosi, col freddo e col caldo, l'omuncolo di una nuova coscienza del mondo!

Tu non dici né tradirai nulla, Ulisse; ma agisci. Non c'è più bisogno che Penelope tessa un drappo senza fine: ora essa sta lieta nei giardini del mondo, perché suo marito è tornato dai vagabondaggi e dagli errori. Un mondo è trascorso e un altro mondo è nato.

"Poscritto": Ecco che ora procedo discretamente con la lettura dell'"Ulisse".

23. PICASSO

[Titolo originale: "Picasso". Apparso per la prima volta in: Neue Zurcher Zeitung, vol. 153, N. 2 (13 novembre 1932). Dall'11 settembre al 30 ottobre 1932 si era tenuta nel Kunsthaus di Zurigo un'esposizione di 460 opere di Picasso, che offrì a Jung l'occasione per questo articolo. Lo scritto fu poi incluso in: "Wirklichkeit der Seele", «Psychologische Abhandlungen», vol. 4 (Rascher, Zurigo 1934); trad. it. "Realtà dell'anima" (Boringhieri, Torino 1963) e per questa edizione Jung aggiunse la nota a pagina 409, in risposta agli interrogativi suscitati dalle sue osservazioni a proposito della tendenza schizofrenica in Picasso. Traduzione di Paolo, Santarcangeli.]

Vorrei quasi chiedere venia al lettore se, come psichiatra, intervengo nel gran parlare che si fa intorno a Picasso. Non prenderei la penna se non vi fossi sollecitato da fonte molto autorevole. Non che questo pittore, con la sua arte singolare, costituisca un argomento troppo lieve per me (mi son pur affaticato con onesto impegno attorno a quel Joyce che può essere considerato un suo fratello letterario) (1); tutt'altro: il suo problema desta il mio interesse più vivo; ma esso è per me troppo ampio, difficile e complesso perché spero di risolverlo, anche in forma approssimativa, in un breve saggio. Se mi arrischio ugualmente a esprimere il mio pensiero su Picasso, lo faccio con l'esplicita riserva che quanto ho da dire non riguarda il problema, ma soltanto la psicologia della sua «arte». Lascio dunque al critico d'arte il problema estetico e mi limito a considerare la psicologia che sta alla base di quella creazione artistica.

Mi occupo da quasi vent'anni della psicologia della

rappresentazione figurativa di processi psichici, e sono pertanto in grado di guardare i quadri di Picasso da un punto di vista professionale. In base alla mia esperienza posso garantire al lettore che la problematica psichica di Picasso, così come si esprime nella sua arte, è perfettamente analoga a quella dei miei pazienti. Disgraziatamente non posso fornirne la prova, perché il materiale di confronto è noto soltanto a pochi specialisti. Le considerazioni che seguono rimangono perciò campate in aria e richiedono che il lettore supplisca benevolmente con la sua fantasia. L'arte non oggettiva trae essenzialmente i propri contenuti dall'«interno». Questo «interno» non può collimare con la coscienza, giacché quest'ultima contiene immagini di oggetti che tutti vedono, i quali debbono necessariamente apparire in modo conforme all'aspettazione generale. Ma l'oggetto di Picasso si presenta in modo diverso, tanto diverso da non dare mai l'impressione di significare cose dell'esperienza esterna. La successione cronologica ci mostra un progressivo allontanamento dall'oggetto empirico e un aumento di quegli elementi che non corrispondono più ad alcuna esperienza esterna e derivano invece da un «interno» posto dietro la coscienza, e comunque dietro quella coscienza che è rivolta al mondo esterno come organo percettivo sovrastante ai cinque sensi. Dietro la coscienza non vi è il nulla assoluto, ma la psiche inconscia, la quale agisce sulla coscienza dal di dietro e dall'interno, così come il mondo esterno opera dal davanti e dall'esterno. Gli elementi rappresentativi che non corrispondono a nulla di esterno debbono perciò derivare dall'interno.

Questo «interno» non è visibile né rappresentabile, ma è tuttavia in grado di influenzare stabilmente la coscienza: perciò io suggerisco ai miei pazienti che soffrono particolarmente sotto la sua azione, di rappresentarla con figure come meglio sanno. Questo «metodo espressivo» mira a rendere coglibili i contenuti inconsci, facilitandone la comprensione. Dal punto di vista terapeutico, si riesce a impedire con ciò la pericolosa scissione tra processi inconsci e coscienza. A differenza della

rappresentazione oggettiva o «cosciente», i processi e le azioni di quello sfondo, rappresentati figuratamente, sono simbolici: alludono cioè approssimativamente e nel miglior modo possibile a un significato ancora ignoto. Dato ciò, è anche impossibile stabilire alcunché di sicuro in qualsiasi caso singolo isolato: si ha soltanto un senso di estraneità e di una confusa e inconfondibile molteplicità, né si sa che cosa venga propriamente indicato o pensato. La possibilità di comprendere sorge soltanto dal confronto di numerose serie di immagini. I dipinti dei pazienti sono tuttavia in genere, per la mancanza di fantasia artistica, più chiari e più semplici, e perciò più comprensibili, che non i quadri degli artisti moderni.

Fra i pazienti si possono distinguere due gruppi: i nevrotici e gli schizofrenici. Il primo gruppo fornisce immagini di carattere sintetico, pervase da una tonalità affettiva unitaria. Anche se completamente astratte e prive quindi dell'elemento affettivo, sono perlomeno spiccatamente simmetriche o cariche di un significato evidente. Il secondo gruppo produce invece immagini che mostrano subito la loro estraneità affettiva. Non rivelano mai un sentimento unitario, armonico, ma contraddizioni tra sentimenti o addirittura una totale estraneità ad essi. Dal punto di vista formale predomina il carattere della lacerazione, che si esprime con le cosiddette «linee spezzate», tracciate attraverso la figura quasi come tagli di rifiuto psichico. La figura ci lascia freddi o induce spavento nell'osservatore a causa della sua durezza, che si presenta paradossale, perturbante, orrida o grottesca. Picasso appartiene a questo gruppo (2).

Nonostante la loro chiara diversità, i due gruppi hanno qualche cosa in comune: il "contenuto simbolico". Entrambi esprimono allusivamente un significato; solo che il tipo nevrotico cerca il significato e il valore affettivo di esso, e si sforza di comunicarlo all'osservatore; lo schizofrenico invece non lascia trasparire una tale disposizione, ma sembra restar vittima di quel significato. E' come se egli ne fosse sopraffatto e

inghiottito; come se si dissolvesse in quegli elementi che il nevrotico cerca perlomeno di dominare. Dell'espressione schizofrenica va detto ciò che ho osservato per Joyce: nulla viene incontro all'osservatore, tutto se ne allontana; anche un'eventuale bellezza appare solo come un imperdonabile indugio alla propria ritirata. Viene ricercato l'elemento orrido, quello morboso, grottesco, assurdo, banale, non per esprimerlo, ma per occultarlo; un occultamento però che non serve a colui che si trova in ricerca: esso assomiglia a una fredda nebbia che si posa sopra una palude deserta, senza un perché, come uno spettacolo che può fare a meno dello spettatore.

Nell'uno si può intuire "quel che egli vorrebbe esprimere"; nell'altro, "ciò che non può esprimere". In entrambi appare il contenuto recondito. Una tale serie di immagini, sia essa quadro tracciato o parola scritta, incomincia in genere col simbolo della "nekyia", del viaggio all'Ade, della discesa nell'inconscio, del distacco dal mondo superiore. Ciò che accade poi è ancora espresso nelle forme e figure del mondo diurno, ma allude a un significato nascosto e ha quindi carattere simbolico. Così Picasso incomincia con i quadri, ancora concreti, in azzurro: l'azzurro della notte, della luce lunare e dell'acqua, l'azzurro Tuat del mondo sotterraneo egizio. Egli muore e la sua anima cavalca sopra un cavallo nell'aldilà. La vita diurna gli si aggrappa e una donna col bambino viene verso di lui, in atteggiamento di monito. Come il giorno, così anche la notte è per lui donna: ciò che sotto il profilo psicologico viene designato come l'anima chiara e quella oscura (Anima). Siede in attesa l'Oscura, lo aspetta in un crepuscolo azzurro, e desta un presentimento patologico. Col cambiamento dei colori entriamo nel mondo infero. La concretezza dell'oggetto è consacrata alla morte, espressa nel raccapricciante capolavoro delle prostitute adolescenti sifilitico-tubercolose. Il motivo delle prostitute inizia con l'ingresso nell'aldilà, dove, anima defunta, egli s'incontra con esse. Quando dico «egli», intendo quella personalità di Picasso che subisce il proprio destino infero; intendo l'uomo che non si

rivolge al mondo diurno, ma fatalmente si piega verso l'oscurità, seguendo non l'ideale del bello e del buono tradizionali, ma quella demoniaca forza d'attrazione dell'orrido e del male che, gonfiandosi in modo anticristiano e luciferino nell'uomo moderno, fino a raggiungere il tono di una catastrofe universale, avvolge nelle nebbie dell'Ade questo luminoso mondo diurno, lo dilania mortalmente e alla fine, come in un terremoto, lo dissolve in frammenti, linee spezzate, avanzi, rottami, brandelli, elementi disorganici. Picasso e l'esposizione dei suoi dipinti costituiscono un fenomeno del nostro tempo, non diversamente dai ventottomila visitatori della mostra.

Di regola l'inconscio si presenta all'uomo sotto forma della «Oscura», di una Kundry di bruttezza raccapricciante, grottesca, primordiale, o di bellezza infernale, nel caso in cui chi è colpito da tale destino appartenga al gruppo nevrotico. Parallelamente alle quattro figure femminili del mondo infero degli gnostici - Eva, Elena, Maria e Sofia - troviamo nella trasfigurazione del "Faust" Margherita, Elena, Maria e l'astratto «eterno femminino». Così anche Picasso si trasfigura e appare sotto la forma infera del tragico Arlecchino, il cui motivo si ripete attraverso numerosi quadri e che, come Faust, è coinvolto in un fatto di sangue per tornare nella seconda parte sotto mutate sembianze. Arlecchino, sia detto di passaggio, è un vecchio Dio ctonio (3).

La discesa nel passato remoto appartiene, dalla testimonianza di Omero in poi, alla "nekyia". Faust si rivolge al primitivo mondo illusorio del Blocksberg e alle chimere dell'antichità. Picasso riesuma le tozze forme terrestri di una grottesca primitività e fa chiaramente rivivere in una fredda luce l'inanimata antichità pompeiana, come peggio non potrebbe un Giulio Romano. Raramente, forse mai, ho veduto fra i miei pazienti un caso che non sia risalito alle forme dell'arte neolitica e non abbia finito con l'evocare antichi dionisismi. Arlecchino, come Faust, passa per tutte quelle forme pur quando nulla svela la sua presenza, se non il vino, il liuto o perlomeno le losanghe

variopinte del suo abito di buffone. E che cosa impara nel suo folle viaggio attraverso i millenni dell'umanità? Quale quintessenza distillerà da quel conglomerato di rottami e di rovine, di possibilità, formali e cromatiche, nate a mezzo o premorte? Quale simbolo apparirà come causa ultima e come senso di ogni liberazione?

Di fronte alla sconcertante versatilità di Picasso non ci si può arrischiare a dare indicazioni di sorta: perciò voglio dire piuttosto quello che ho trovato nei miei materiali. La "nekyia" non è una caduta titanica, priva di scopo e meramente distruttiva, ma una significativa "katabasis eis antron": una discesa nella grotta dell'iniziazione e della conoscenza misterica. Il viaggio attraverso la storia dell'anima umana ha lo scopo di ricostituire l'uomo nella sua totalità, evocando la memoria del sangue. La discesa alle Madri serve a Faust per trarne l'uomo nella sua interezza di peccatore, Paride ed Elena, l'uomo che, per lo smarrimento nell'unilateralità del suo presente, è caduto nell'oblio. Questi ha causato e tornerà sempre a causare in tutte le epoche di sconvolgimento il vacillare del mondo superno. Quest'uomo si contrappone all'uomo attuale, in quanto è quello che è sempre stato così, mentre l'altro è così soltanto attualmente. Parimenti nei miei pazienti, alla fase della discesa e della dissoluzione, segue il riconoscimento della polarità insita nella natura umana e della necessità dell'esistenza delle coppie di opposti in conflitto. Perciò ai simboli delle esperienze di pazzia fanno seguito, nella fase di risoluzione, immagini che raffigurano la riunione delle coppie di opposti: chiaro-scuro, alto-basso, bianco-nero, maschile-femminile eccetera. Negli ultimi quadri di Picasso il motivo dell'unione degli opposti nel loro immediato contrasto si ritrova in forma assai chiara. Un quadro (tagliato d'altronde da molte linee spezzate) contiene perfino la combinazione dell'Anima chiara e di quella oscura. Le tinte stridenti, nette, anzi brutali dell'ultimo periodo corrispondono alla tendenza dell'inconscio a dominare a viva forza il conflitto dei sentimenti (colore = sentimento).

Nello sviluppo psichico di un paziente questa fase non costituisce né la fase finale né lo scopo a cui tende il processo. Essa comporta soltanto l'ampliamento della prospettiva, che abbraccia ormai l'umanità morale-bestiale-spirituale nella sua interezza, senza tuttavia plasmarla in una vivente unita. Il «dramma interiore» di Picasso si è sviluppato fino a quest'ultimo culmine della peripezia. Quanto al Picasso futuro preferisco non azzardare previsioni, perché questa avventura interiore è cosa pericolosa, che può in ogni fase condurre a un arresto o a una catastrofica esplosione degli opposti tenuti uniti per forza. La figura dell'Arlecchino è di una tragica ambiguità; tuttavia per l'esperto il suo costume contiene già in sé i simboli delle prossime fasi di sviluppo. Egli è l'eroe che deve passare attraverso i pericoli dell'Ade; vi potrà riuscire? A tale quesito non posso rispondere. Arlecchino ha per me qualcosa di perturbante. Egli mi ricorda troppo quel «variopinto garzone, simile a un buffone» dello "Zarathustra" di Nietzsche, che saltò sopra l'ignaro funambolo (il parallelo del Pagliaccio di Picasso) uccidendolo. Allora Zarathustra pronunciò le parole che si sono avverate poi in modo atroce per Nietzsche: «La tua anima sarà morta ancor prima del tuo corpo: ormai non hai più nulla da temere!» (4). Chi sia il «buffone» lo dicono le parole che egli rivolge al funambolo, al suo più debole alter ego: «Tu sei d'impaccio a chi è meglio di te!» (5) Egli è il più grande, colui che fa scoppiare il guscio, e il guscio è talvolta... il cervello.

NOTE

1. SULL'INCONSCIO.

(1). [In tedesco esiste una corrispondenza semantica tra "wirklich" (reale) e "wirken" (agire) che non è riproducibile in italiano.]

(2). Naturalmente uso la parola «simbolico» in senso proprio, e non nel senso di «semiotico», cioè di puro segno per un principio generale già noto.

2. LA DONNA IN EUROPA.

(1). [Nota aggiunta nel 1959.] Nei trent'anni trascorsi dalla prima pubblicazione di questo scritto, il significato del termine «Est» è mutato, per venire in gran parte a coincidere con i confini dell'«impero russo».

Quest'ultimo giunge ormai sino alla Germania centrale, senza aver perduto nulla del suo carattere asiatico.

(2). [Vedi oltre, in questo volume, p.p. 69 seg. e 139-41.]

(3). [Federica Hauffe (nata nel 1801), le cui visioni furono documentate e interpretate dal poeta e medico Justinus Kemer, che con lei convisse tre anni, nel libro "Die Seherin von Prevorst" (1829).]

(4). [Vedi "Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti" (1902), in particolare p.p. 94-96.]

3. ANIMA E TERRA.

(1). Vedi Jung, "Istinto e inconscio" (1919).

(2). Jung, "Il metodo associativo" (1910).

(3). Vedi Jung, "L'Io e l'inconscio" (1916/1928).

(4). Wilhelm e Jung (1929/1957) e Jung, "L'Io e l'inconscio" (1916/1928).

(5). [Nella lirica «Perché desti a noi gli sguardi profondi»

(1776), dedicata all'amica Charlotte von Stein.]

(6). [Edizione definitiva: "Simboli della trasformazione" (1912/1952).]

(7). Vedi Jung, "Psicologia americana" (1930) [oltre, in questo volume].

4. IL PROBLEMA AMOROSO DELLO STUDENTE.

(1). [Goethe, "Faust", parte 1, «Studio», p. 93.

(2). [Ibid. parte 2, «Gole montane», p. 104].

(3). [In tedesco "Selbstliebe", letteralmente «amore di sé».]

5. LA «RIGA» SVIZZERA NELLO «SPETTRO» EUROPEO.

(1). Durante una festa di famiglia qualcuno si avvede che un certo parente viene guardato storto da tutti gli altri. Siccome si chiede stupito quale ne potrebbe essere il motivo, si informa presso la padrona di casa. «Fa cose orrende, quest'uomo impossibile!» «Ma cosa ha combinato?» «Pensi un po': intacca il suo patrimonio!»

(2). [«Der eine betracht's, der andere acht's, der dritte veracht's was macht's!», letteralmente: «L'uno osserva, l'altro apprezza, il terzo disprezza: ma che importa?»]

(3). Da un giornale scozzese di provincia: «Un bambino inghiottì un penny. Venne immediatamente trasportato in ospedale per essere operato e, grazie all'impegno e all'abnegazione dei medici, fu possibile recuperare il penny: era intatto.»

(4). [Schmitz (1925-27).]

6. IL PROBLEMA PSICHICO DELL'UOMO MODERNO.

- (1). Questa frase è del 1928!
- (2). [Erone d'Alessandria (probabilmente vissuto nel primo secolo d.C.), matematico e fisico greco alla cui inventiva la scienza e la tecnica debbono numerosi teoremi, formule, congegni e macchine. E' famosa la «fontana di Erone», un dispositivo basato sulla dilatazione dell'aria, atto a far aprire la porta del tempio non appena si accendeva il fuoco sull'altare.]
- (3). [Schmitz (1923).]
- (4). [Holderlin, "Inni" (1800-01): «Patmos», p. 217.]

8. RECENSIONI A KEYSERLING, «AMERICA: NASCITA DI UN NUOVO MONDO» E «LA RIVOLUZIONE MONDIALE».

- (1). [Protagonista dell'omonimo romanzo di Sinclair Lewis, il cui nome è passato a indicare, nell'uso proverbiale, il tipo dell'americano medio che vive di azioni ripetute e banali, costruisce i suoi discorsi su frasi fatte e, se pure percepisce la vacuità della vita che conduce, non è tuttavia capace di trarsene fuori.]
- (2). Si tratta della terza serie di «Colloqui» organizzati dal Comitato permanente per l'arte e la letteratura della Società delle Nazioni e diretti dall'Istituto internazionale per la cooperazione intellettuale, che ebbero luogo in varie città negli anni dal 1932 al 1938. Keyserling rappresentò la Germania nell'incontro citato. [vedi Valéry (1962) p.p. 531 segg. e 541 seg.]

9. L'UOMO ARCAICO.

- (1). [Allusione al titolo di una lirica di Ludwig Uhland (1787-1862), "Il buon camerata", in cui il poeta canta il compagno ucciso accanto a lui in battaglia.]

(2). [«Non è questo sole il nostro Signore, ma colui che lo ha creato.»]

10. PRESENTAZIONI DEL DIRETTORE DEL «ZENTRALBLATT FUR PSYCHOTHERAPIE».

Editoriale 1933.

(1). Fondata nel 1928, ebbe in realtà come primo presidente Robert Sommer. Nel 1930 Ernst Kretschmer e Jung assunsero rispettivamente la carica di presidente e vicepresidente.]

(2). [Jung sostenne questo principio in seno all'Associazione internazionale; vedi oltre, p.p. 191 seg. e 261 seg.]

Circolare 1934.

(1). [In quel Congresso, il settimo dell'Associazione, tenutosi a Bad Nauheim nel maggio 1934, furono ratificati gli statuti dell'Associazione. Il discorso inaugurale di Jung era stato improvvisato e non si riuscì più a reperirne una copia manoscritta. (Se ne può trovare un estratto nel Zentralblatt, vol. 7, N.

3.) E' possibile che quanto a contenuto coincidesse per larga parte con il "Contributo a una discussione sulla psicoterapia" (vedi oltre p.p. 261-64). Al medesimo Congresso Jung tenne una relazione sulla «Teoria dei complessi», riprendendo il testo di una prolusione tenuta in precedenza (il 5 maggio 1934) alla Eidgenossische Technische Hochschule di Zurigo, che fu poi pubblicata con il titolo: "Considerazioni generali sulla teoria dei complessi" (1934).]

(2). [Per evitare che nell'Associazione ci fosse la prevalenza di una determinata nazionalità sulle altre, negli statuti fu stabilito che nessun gruppo nazionale potesse «comprendere più del 40 per cento degli aderenti».]

(3). [In tal modo gli ebrei tedeschi potevano restare membri dell'Associazione internazionale, anche se erano stati

esclusi dal gruppo nazionale tedesco. Vedi oltre, p.p. 261 seg.]

11. IL SIGNIFICATO DELLA PSICOLOGIA PER I TEMPI MODERNI.

- (1). [Goethe, "Faust", parte 1, «Studio».]
- (2). [Genesi, 3. 14 seg.]
- (3). [Vedi Jung, "Aion: ricerche sul simbolismo del Sé" (1951) p.p. 68 segg.]
- (4). [Matteo, 10. 34.]
- (5). [Industriale svedese dei fiammiferi, organizzò una holding gigantesca che non poté superare la crisi del 1929. Kreuger si suicidò nel 1932.]
- (6). [Eroe burlone della tradizione popolare tedesca del Rinascimento, simile per le avventure e il carattere al nostro Bertoldo.]
- (7). [Goethe, Faust, parte 1, «Cucina della strega», p. 193.]
- (8). [In tedesco è usato il verbo "einfallen", letteralmente «cadere dentro» ma in senso traslato «venire in mente», che rimanda agli "Einfälle", «ispirazioni» di cui si parla prima.]
- (9). [Goethe, "Faust", parte 1, «Notte di Valpurga», p. 375.]
- (10). [Jung gioca sulla scomposizione del termine "Bedeutung", «significato», che racchiude in sé la "Deutung", l'«interpretazione».]

12. SITUAZIONE ATTUALE DELLA PSICOTERAPIA.

- (1). [Tecnica terapeutica ideata dal farmacista francese Emile Coué (1857-1926), che operava nell'ambito della scuola di Nancy, e basata sulla ripetizione di formule persuasive (del tipo «io guarirò», «ogni giorno mi sento meglio» eccetera), capaci di indurre a una sorta di autosuggestione. L'idea di base del coueismo, che non si proponeva peraltro alcuna indagine sulle

cause del disagio psichico, fu ripresa da J. H. Schultz nel suo «training autogeno».]

(2). [Freud, "L'interpretazione dei sogni" (1899) p.p. 107-20.]

(3). Com'è noto, anche Weizsacker sostiene tesi analoghe per quanto concerne la medicina interna. [Viktor von Weizsacker (1886-1957), professore di medicina all'Università di Heidelberg e pioniere nel campo della psicosomatica.]

(4). ["Heil", in tedesco, significa tanto «salvezza» quanto «cura».]

(5). [Gioco di parole intraducibile tra il nome proprio «Faust», che significa «pugno» e "faustdick", riferito alla nevrosi, letteralmente «grosso come un pugno».]

13. ATTUALITA': REPLICA ALL'ARTICOLO DEL DOTTOR BALLY, «TERAPIA DI CEPPO TEDESCO».

(1). [Il fraintendimento fu dovuto probabilmente al fatto che la Società medica generale di psicoterapia era diretta da terapeuti tedeschi che occupavano i posti chiave, mentre i suoi membri appartenevano alle nazioni più diverse e i congressi presentavano carattere internazionale. Dopo le dimissioni di Kretschmer (6 aprile 1933), Jung, in virtù del suo ufficio di vicepresidente, assunse provvisoriamente le funzioni di presidente. Quindi, d'accordo con i suoi colleghi, si diede quasi immediatamente a ristrutturare la Società per conferirle anche sul piano formale una veste internazionale. Jung venne poi eletto presidente dell'Associazione medica internazionale di psicoterapia (Internationale allgemeine ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie), i cui statuti furono approvati in occasione del Congresso tenutosi a Bad Nauheim dal 10 al 13 maggio 1931 (vedi Zentbl. Psychoter., vol. 7, N. 3, 1934). La sede dell'Associazione venne fissata in Svizzera. Il 15 settembre 1933 fu fondata a Berlino, sotto la presidenza del professor M. H. Goring, una

Società tedesca che costituiva la sezione tedesca dell'Associazione internazionale (Zentbl. Psychoter., vol. 6, N. 3, 140 seg., 1933).]

(2). [In Germania.]

(3). [Jung sosteneva che l'analista dovesse lui stesso essere analizzato. Indicazioni a questo riguardo si trovano in: "Il contenuto della psicosi" (1908/1914) p.p. 196 seg., "Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica" (1913) p.p. 217 seg.; "Sulla questione dei tipi psicologici" (1913); "Tipi psicologici" (1921) p.p. 72 seg.; "Tipologia psicologica" (1928) p. 538; "Il contrasto tra Freud e Jung" (1929) p.p. 358 seg. e nella "Prefazione a W. M. Kranefeldt", «La psicoanalisi» (1930) p.p. 346 seg. e 349 seg.]

(4). [Si tratta del seguente passo: «Nelle considerazioni esposte nel suo articolo "Terapia di ceppo tedesco", il dottor Bally si era, a nostro avviso a pieno diritto, riferito agli intenti programmatici esposti dal dottor Jung sul 'Zentralblatt für Psychotherapie' e aveva manifestato il suo stupore per il fatto che Jung, il quale proviene dalla dottrina freudiana e se ne è opportunamente emancipato, nei suoi scritti scientifici non motivasse mai la sua opposizione in base alle differenze tra psicologia cristiano-germanica e semitica, ma che solo nel momento attuale si professasse seguace di una 'super-psicologia' delle psicologie razziali.»

(5). [Jung, "L'io e l'inconscio" (1928) p. 150 nota 6.]

(6). [Vedi sopra, p. 12, il saggio "Sull'inconscio" (1918).]

14. CONTRIBUTO A UNA DISCUSSIONE SULLA PSICOTERAPIA.

(1). [Di W. Morgenthaller.]

15. DISCORSI AI CONGRESSI DI PSICOTERAPIA.

(1). I quattordici punti riguardano: «procedura medica, psicogenesi, diagnosi, metodi esplorativi, materiale (che comprende tutte le possibili forme di espressione umana, dal linguaggio intenzionale e controllato a quello delle associazioni libere, delle fantasie, dei sogni, dei sintomi e delle azioni sintomatiche, al comportamento), etiologia, l'inconscio, fissazione, presa di coscienza, analisi e interpretazione, traslazione, riduzione ontogenetica e filogenetica, terapia» (Zentbl. Psychother., vol. 9, N.N. 1/2, 2, 1933).

16. WOTAN.

(1). [In Germania nasceranno diverse sette / che si avvicinano molto al gaio paganesimo: / il cuore prigioniero e le misere entrate / faranno sì che si torni a pagare la vera decima.]

(2). Gli abissini.

(3). Dopo Nietzsche (1844-1900) si è sempre molto insistito sul lato «dionisiaco» della vita in contrasto con l'opposto «apollineo». A partire dalla "Nascita della tragedia" (1872) l'immaginazione di filosofi e poeti è stata posseduta dal lato oscuro, terreno, femminile della vita, con i suoi aspetti mantici e orgiastici. Gradualmente si è venuti considerando l'irrazionalismo come l'ideale: come si vede per esempio lungo tutte le ricerche di Alfred Schuler (morto nel 1923) sulle religioni misteriche, e più particolarmente ancora negli scritti di Klages (1872-[1956]), filosofo dell'«irrazionalismo».

Per Klages, Logos e coscienza distruggono la creatività della vita preconsa.

In questi scrittori assistiamo alla comparsa di un graduale rifiuto della realtà e negazione della vita qual essa è. Il che in definitiva porta al culto dell'estasi culminante in una dissoluzione della coscienza nella morte: e ciò, ai loro occhi,

aveva il valore di una vittoria sui limiti materiali.

La poesia di Stefan George collega elementi della cultura classica, del cristianesimo medievale e della mistica orientale. George attaccò decisamente il razionalismo del diciannovesimo e ventesimo secolo. Il suo messaggio aristocratico di mistica bellezza, che esprime una concezione esoterica della storia, esercitò una profonda influenza sulla gioventù tedesca. La sua opera venne sfruttata a fini propagandistici da politici senza scrupoli.

(4). "Dell'Eros cosmogonico" è il titolo di una delle principali opere di Klages, pubblicata per la prima volta nel 1922.

(5). F. Nietzsche, "Così parlò Zarathustra", p.p. 117 seg.

(6). Ibid., p.p. 165 seg.

(7). [Forster-Nietzsche (1924).]

(8). F. Nietzsche, "Canzoni del principe Vogelfrei", in appendice a "La gaia scienza", p. 274.

(9). In "Ditirambi di Dioniso", p. 47.

(10). Forster-Nietzsche (1924).

(11). [Goetz (1919, seconda ed. 1925).]

(12). [s.A. = "Sturm-Abteilung", reparto d'assalto. Ebbero questo nome corpi costituiti da Hitler nel 1921.]

(13). [Dal ritornello cantato dalle Figlie del Reno nel ciclo wagneriano dell'"Anello del Nibelungo": «Weia wagal Wagala weia!»]

(14). [E' il nano dalla barba grigia, custode del tesoro dei Nibelunghi, che fu vinto da Sigfrido.]

(15). Si legga quel che scrive Bruno Goetz (1935, p.p. 36 segg. e 72 segg.) su Odino, dio errante tedesco. Purtroppo sono venuto a conoscenza di questo lavoro soltanto in seguito alla compilazione del mio saggio.

(16). Ninck (1935).

(17). [Gli "Einherjer" sono gli eroi morti che dimorano nel Walhalla.]

(18). [Le Fylgje sono spiriti accompagnatori, che spesso assumono forme animali.]

(19). Fu un movimento nazionalsocialista all'interno della Chiesa protestante, che tentò di eliminare dal cristianesimo ogni vestigio dell'Antico Testamento.

(20). Jakob Wilhelm Hauer, dapprima missionario e poi professore di sanscrito all'Università di Tubinga, fu il fondatore e leader della Deutsche Glaubensbewegung, il Movimento tedesco della fede. Cercò di fissare una «fede tedesca» sulla base di testi e di tradizioni germanici e nordici, per esempio quelli di Eckhart e di Goethe. Il movimento cercò di combinare tendenze diverse e spesso incompatibili: alcuni suoi membri accettavano una forma espurgata di cristianesimo, altri si opponevano non solo al cristianesimo in ogni sua forma, ma a qualsiasi tipo di religione o divinità. Uno degli articoli comuni di fede, che il movimento adottò nel 1934, era: «Il Movimento tedesco della fede ha per scopo la rinascita religiosa della nazione sulle basi ereditarie della razza germanica.» Lo spirito del movimento contrasta in certo modo con l'orazione funebre tenuta dal «consigliere superiore ecclesiastico» e pastore evangelico dottor Langmann, «vestito dell'uniforme della S.A. e in stivaloni», al funerale del defunto Gustloff, come viatico verso l'Ade. Egli gli addita il Walhalla, patria degli «eroi Sigfrido e Baldur» che con il loro «sacrificio cruento alimentano la vita del popolo tedesco», come, fra gli altri, ha fatto anche Cristo. Questo è più o meno quel che disse: «Spinga quel dio i popoli della terra sulla loro via sonante d'armi attraverso la storia (...) Signore, benedici Tu la nostra battaglia. Amen.» Così concluse il pastore, secondo la Neue Zürcher Zeitung, N. 249 (1936); come funzione in onore di Wotan fu senza dubbio molto edificante e molto tollerante verso i seguaci di Cristo. E' la Chiesa confessionale incline alla stessa tolleranza? E' pronta a predicare che Cristo ha versato il suo sangue per la salvezza degli uomini come, fra gli altri, hanno fatto Sigfrido, Baldur e Odino? Oggigiorno sono diventate improvvisamente possibili domande grottesche.

(21). [Hauer (1935).]

(22). Dalla "Volospa" [uno dei poemi più importanti della

raccolta detta l'"Edda", in cui è narrata la nascita, vita e morte di un mondo e l'avvento di un mondo nuovo].

17. PSICOLOGIA E PROBLEMI NAZIONALI.

(1). [L'approdo di una nave da guerra tedesca nel porto di Agadir in Marocco, che provocò una crisi mondiale nel 1911.]

(2). [Jung ha ovviamente sviluppato questo schema nella sua conferenza.]

(3). [Come esempi di regressione che è probabile siano stati prodotti nella conferenza, il manoscritto riporta annotati i seguenti punti: a) padre e complesso materno; b) complesso religioso infantile; c) regressione alla criminalità infantile; d) regressione agli archetipi: schizofrenia, esperienza mistica ed esperienza analitica.]

(4). [Jung, "Sull'inconscio" (1918), p.p. 3 segg. di questo volume.]

(5). [Price (1925 e 1926).]

(6). [Mosley fondò nel 1932 la British Union of Fascists («Blackshirts») e il colonello Francois de la Rocque fu a capo del gruppo reazionario francese «Croix de Feu».]

(7). [La National Recovery Administration, istituita in esecuzione del National Industrial Recovery Act (13 giugno 1933), il quale riconosceva la presenza di uno stato di «emergenza nazionale» e conferiva al presidente F. D. Roosevelt l'autorità di approvare norme che moderassero la concorrenza tra le imprese, regolamentassero i salari, l'orario di lavoro eccetera.]

(8). [Sir Samuel Hoare, primo visconte di Templewood (1880-1959), ministro degli Esteri britannico. Cercò di frenare la conquista dell'Etiopia da parte dell'Italia.]

(9). [Vedi Jung, "Wotan" (1936), p. 285 di questo volume.]

(10). [Vedi Jung, "Empiria del processo d'individuazione" (1933/1950); "Simbolismo del mandala" (1950) e "Che cosa sono i mandala" (1955).]

- (11). [Vedi "Avalon" (1931).]
- (12). [Sulla Persona si veda Jung, "L'Io e l'inconscio" (1916/1928) p.p. 15460.]
- (13). [La fonte non è reperibile. MacDonald (1886-1937) fu il primo ministro laburista della Gran Bretagna, nel 1924 e nuovamente dal 1929 al 1935.]
- (14). [In un articolo da Salamanca del 3 ottobre 1936 pubblicato nell'"Observer" (Londra) dell'11 ottobre 1936, Unamuno, che si spense poco più tardi, il 31 dicembre 1936, si era poi dissociato dal regime di Franco con un commovente discorso pronunciato il 12 ottobre 1936.]
- (15). [Parola illeggibile nell'originale manoscritto.]

19. QUEL CHE L'INDIA PUO' INSEGNARCI.

- (1). [Il corpus di scritti sacri del buddhismo meridionale.]

20. PSICOLOGIA ANALITICA E ARTE POETICA.

- (1). [Goethe, "Faust", parte 1, «Studio», p. 155.]

21. PSICOLOGIA E POESIA.

- (1). [Goethe, "Faust", parte 2, «Palazzo imperiale», p. 551.]
- (2). ["Poimandres" è il titolo del primo trattato del corpus ermetico, che fu commentato da Psello già nell'undicesimo secolo e poi tradotto in latino da Marsilio Ficino. Poimandres è, nel libro, il maestro di Ermete Trismegisto.]
- (3). [Il "Poimen" di Erma (secondo secolo d.C.), celebre opera della letteratura cristiana greca, generalmente inclusa negli scritti dei Padri apostolici, comprende appunto cinque grandi visioni.]

(4). Vedi in proposito il mio "Wotan" (1936) [sopra, p.p. 281-83].

(5). Di recente interpretato da Linda Fierz-David (1947) nelle sue lince fondamentali, in base ai principi della «psicologia complessa».

(6). Alcuni saggi da Bohme si trovano nel mio scritto "Empiria del processo d'individuazione" (1934/1950).

(7). Vedi l'ampia ricerca di Aniela Jaffé (1950) p.p. 237 segg.

(8). Si pensi in proposito ai lavori del tipo dell'"Ulisse" di James Joyce, che nonostante la sua disgregazione nichilistica, o forse proprio a causa di essa, possiede una significativa profondità. [Si veda il saggio "Ulisse", oltre, p.p. 381 segg. di questo volume.]

(9). "Confessioni" 9.10.

(10). Isaia 33.14.

(11). "Die Stammenlehren der Dschagga", a cura di Bruno Gutmann (1932-38) occupano non meno di tre volumi per complessive 1975 pagine.

(12). Burckhardt (1901) p.p. 91 seg.

(13). Ho scritto questa frase nel 1929.

(14). Vedi a questo proposito le osservazioni di Linda Fierz-David (1947) p.p. 239 segg.

(15). Ibid., p. 38.

(16). Mi riferisco alla prima redazione in prosa.

(17). Vedi "Tipi psicologici" (1921) p.p. 196 seg.

(18). Vedi Freud, "Il delirio e i sogni nella «Gradiva» di Wilhelm Jensen"

(1906) e "Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci" (1910).

(19). Carus (1926) p. 158.

(20). Il sogno di Eckermann, nel quale la coppia Faust-Mefistofele cade sulla terra come una doppia meteora, richiama il motivo dei Dioscuri (vedi il motivo dei due amici nel mio saggio Sul rinascere, 1940/1950) e illumina una caratteristica

essenziale della psiche goethiana. Particolarmente sottile è qui l'osservazione di Eckermann che la figura alata di Mefistofele, ornata di piccole corna, lo fa pensare a Mercurio. Questa osservazione si accorda perfettamente con la natura e l'essenza alchimistica del capolavoro goethiano. (Debbo questa rinfrescata dei miei ricordi sui "Colloqui" di Eckermann a una gentile osservazione del mio collega W. Kranefeldt.)

(21). Su questo motivo si veda Kerényi (1948) p.p. 84 segg.

22. L'«ULISSE»: UN MONOLOGO.

(1). Edizione inglese (Parigi, decima ed. 1928). [Accanto al numero di pagina dell'edizione inglese dell'"Ulisse", di cui Jung si servì per le sue citazioni, il lettore troverà, tra parentesi quadre, l'indicazione delle corrispondenti pagine dell'edizione italiana.]

(2). E' quanto Joyce stesso afferma (in "Work in Progress"): «We may come, touch and go, from atoms and ifs, but we are presurely destined to be odds vithout ends.» [«Veniamo per una toccatina e fuga, da atomi e se, ma siamo predestinati immediatamente a essere scampoli senza scampo».]

(3). Curtius (1929) sostiene che l'"Ulisse" è un «libro luciferino», un'«opera dell'Anticristo».

(4). «La sostanza dell'opera di Joyce è un nichilismo metafisico» (ibid., p.p. 60 seg.).

(5). La parola magica che m'impose il sonno si trova in fondo alla pagina 134[192] e all'inizio della pagina 135[195]. Eccola: «Quell'effigie marmorea in musica raggelata, cornuta e terribile, della divina forma umana, quell'eterno simbolo di saggezza e profezia che, se mai cosa spiritualmente trasfigurata o trasfigurante operata nel marmo dalla fantasia o dalla mano di scultore meriti di vivere, merita di vivere.» Insonnolito voltai la pagina, e il mio sguardo cadde su questo brano: «...un uomo agile in combattimento: coma di pietra, barba di pietra, di pietra il cuore.» La frase si riferisce a Mosè che non si lascia

impressionare dalla potenza dell'Egitto. Questi periodi contenevano il narcotico che abolì la mia coscienza, poiché risvegliavano in me un processo mentale ancora inconscio, che sarebbe stato turbato dalla coscienza. Scoprii appena più tardi che in quel punto mi era balenata per la prima volta la conoscenza della posizione mentale dell'autore e dell'idea finale della sua opera.

(6). Caratteristica che viene esasperata nel "Work in Progress". Carola Giedion Welcker osserva giustamente (1929, p. 666): «Idee sempre ritornanti, racchiuse in vesti sempre diverse e sempre mutevoli, proiettate in una sfera assolutamente irreali. Un tempo e uno spazio universali.»

(7). Nella psicologia di Janet questo fenomeno si chiama "abaissement du niveau mental". Mentre nei malati di mente questo fenomeno si presenta in modo involontario, in Joyce è ricercato per finalità artistiche mediante un allenamento intenzionale, tramite il quale la ricchezza e la grottesca profondità del pensiero onirico giungono alla superficie percettibile mediante l'abolizione della "fonction du réel", ossia della coscienza adattata. Di qui la prevalenza di automatismi psichici e linguistici e il completo disinteresse per ogni comunicabilità e di un senso comunque piacevole.

(8). Credo che Stuart Gilbert (1930) abbia ragione quando suppone che, tra l'altro, a ciascun capitolo del libro presieda la dominante di un organo interno o di uno sensoriale. Egli elenca i reni, i genitali, il cuore, i polmoni, l'esofago, il cervello, il sangue, l'orecchio, i muscoli, l'occhio, il naso, l'utero, i nervi, lo scheletro, la carne. Ogni dominante agisce come un motivo conduttore. Io scrissi queste frasi sul pensiero viscerale nel 1930; la prova di Gilbert mi conferma perciò il fatto psicologico che nell'"abaissement du niveau mental" si manifestano i «rappresentanti degli organi» elencati da Wernicke.

(9). «Egli riproduce il flusso della coscienza senza filtrarlo attraverso principi logici o etici» (Curtius, 1929, p. 30).

(10). «L'autore ha evitato tutto ciò che potrebbe facilitare

al lettore la comprensione» (ibid., p. 8).

(11). Vedi Curtius (1929) p.p. 25 segg. e Gilbert (1930).

(12). Gilbert (1930, trad. ted., p. 12) parla di una «intenzionale deflazione del sentimento».

(13). [Per immortalare il proprio nome, Erostrato distrusse nel 365 a.C. il tempio di Artemide a Efeso.]

(14). Gilbert (1930, trad. ted., p. 406): «Contemplare il cosmo, per così dire con "gli occhi di Dio"» [corsivo di Jung].

(15). Anche Gilbert (1930 trad. ted., p. 11) rileva questo distacco dicendo: «L'atteggiamento del poeta è determinato da un sereno distacco» (dubito che il termine «sereno» sia appropriato), e ancora: «Tutti i fatti spirituali o materiali, nobili o ridicoli, hanno per l'artista lo stesso valore (...) Questo distacco, assoluto quanto l'indifferenza della natura di fronte alle sue creature, è certamente una delle cagioni dell'apparente 'realismo' dell'"Ulisse".»

(16). Joyce stesso dice (nel "Dedalus"): «L'artista, come il Dio della creazione, rimane dentro o dietro o al di là o al di sopra dell'opera sua, invisibile, sottilizzato sino a sparire, indifferente, occupato a curarsi le unghie» (p. 498).

(17). Wilhelm e Jung, "Il segreto del fiore d'oro" (1929/1957) p. 128.

(18). Florry, Zoe e Kitty sono tre prostitute del bordello: gli altri sono compagni di Stephen.

(19). [Probabile allusione al Salmo 139.7-9 e all'"Ulisse", p. 668.]

(20). [«Ma esso (il fiume) scorre e scorrerà in perennità di tempo col suo rapido corso» (Orazio, "Epistole" I 2.43).]

(21). Goethe, "Faust", parte 2, «Gole montane», p. 1057.]

23. PICASSO.

(1). "L'«Ulisse»: un monologo" (1932). [Vedi il capitolo precedente di questo volume.]

(2). [Nota aggiunta nel 1931.] Con ciò non si vuole dire che chi appartiene all'uno o all'altro di questi gruppi sia nevrotico o schizofrenico. Questa classificazione vale soltanto nel senso che nel primo caso è possibile che un disturbo psichico conduca a comuni sintomi nevrotici, nel secondo invece a sintomi schizoidi. Il termine schizofrenico qui non vuole assolutamente significare che sussista quella specifica malattia mentale che è la schizofrenia, ma soltanto una disposizione o abito sulla cui base una grave complicazione psichica potrebbe produrre una schizofrenia. Non intendo affatto definire psicotico né Picasso né Joyce; mi limito ad ascriverli a quel vasto gruppo di individui la cui costituzione li porterebbe, nel caso di un profondo perturbamento psichico, a reagire non con una comune psiconevrosi, ma con una sindrome schizoide. Questa precisazione psichiatrica mi è sembrata necessaria, dato che l'affermazione fatta sopra ha dato luogo a fraintendimenti.

(3). Debbo precise indicazioni a questo riguardo all'amichevole attenzione del dottor W. Kacgi.

(4). Nietzsche, "Così parlò Zarathustra", p. 14.

(15). Ibid., p. 13.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia delle opere citate.

AGOSTINO, SANT', "Confessionum libri tredecim", in «Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri», t. 1, coll. 133-410 (Parigi 1836). [Trad. it. "Le confessioni" (Rizzoli, Milano 1958).]

"Annalen der Naturphilosophie", vedi Ostwald.

ANQEETIL DUPERRON, ABRAHAM HYACINTHE, "Oupnek'hat (id est, Secretum tegendum)..." in "Latinum conversum", 2 voll. (Strasburgo 1801-02).

- Vedi anche "Oupnek'hat, Das".

"Apocrifi, Libri", del Nuovo Testamento, vedi Hennecke.

AVALON, ARTHUR (SIR JOHN WOODROFFE), "The Serpent Power" (Madras e Londra, 3a ed. 1931). [Trad. it. "Il potere del serpente" (ed. Mediterranee, Roma 1968).] BALLY, GUSTAV, "Deutschstammige Psychotherapie?", Neue Zürcher Zeitung, vol.

155, N. 343 (27 febbraio 1934).

BARLACH, ERNST, "Der tote Tag" (Berlino 1912).

BENOIT, PIERRE, "L'Atlantide" (Parigi 1919).

BURCKHARDT, JACOB, "Briefe an Albert Brenner", a cura di H. Brenner, Basler Jahrbuch, 87-100 (1901).

CARUS, CARL GUSTAV, "Psyche" (a cura di L. Klages) (Jena 1926; 1a ed. Pforzheim 1846).

"Codex Bezae Cantabrigiensis", a cura di F. H. Scrivener (s.l. 1864).

COLONNA, FRANCESCO, "Hypnerotomachia Poliphili" (Venezia 1499).

-- Vedi anche Fierz-David.

CURTIUS, ERNST ROBERT, "James Joyce und sein Ulysses" (Zurigo 1929). "Diagnostische Assoziationsstudien: Beitrage zur experimentellen Psychopathologie", a cura di C. G. Jung, 2 voll. (Barth, Lipsia 1906-10; nuove ed. 1911 e 1915). [Tutti gli scritti di Jung presenti in questi volumi sono inclusi nel vol. 2 delle "Opere".]

ECKERMAN, JOHANN PETER, "Gesprache mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens" (Lipsia 1932). [Trad. it. "Colloqui con il Goethe", a cura di G.V. Amoretti (Utet, Torino 1957).]

ECKHART, MEISTER, "Schriften und Predigten", a cura di H. Buttner, 2 voll.

(Jena, 2a ed. 1909-12). [Trad. it. "Prediche e trattati", a cura di E. Buonaiuti (Zanichelli, Bologna 1927).]

EDDA, DIE, "Gotterlieder und Heldenlieder", trad. ted. di H. von Wolzogen (Lipsia [s.d.]). [Tra le traduzioni italiane esistenti rinviando al "Canzoniere eddico", a cura di P. Scardigli (Garzanti, Milano 1982), che qui non è stata riportata perché si discosta notevolmente dalla traduzione tedesca di cui disponeva Jung.]

FIERZ-DAVID, LINDA, "Der Liebestraum des Poliphilo: ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne" (Rhein-Verlag, Zurigo 1947).

FORSTER NIETZSCHE, ELISABETH (a cura di), "Der werdende Nietzsche" (Monaco 1924). FOREL, AUGUST, "Die sexuelle Frage: eine naturwissenschaftliche, psychologische, hygienische und soziologische Studie fur Gebildete" (Monaco 1905). [Trad. it.

"La questione sessuale esposta alle persone colte" (Bocca, Torino 1907).]

FREUD, SIGMUND, vedi l'edizione Boringhieri delle «Opere di Sigmund Freud», 12 voll.

-- "L'interpretazione dei sogni" (1899).

-- "Psicopatologia della vita quotidiana" (1901).

-- "Il delirio e i sogni nella «Gradiva» di Wilhelm Jensen" (1906).

-- "Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci" (1910).

-- "L'avvenire di un'illusione" (1927).

GIEDION WELKER, CAROLA, "«Work in Progress»: ein sprachliches Experiment von James Joyce", Neue Schweizerische Rundschau, vol. 37, N. 22, 660-71 (1929). GILBERT, STUART, "Das Ratsel Ulysses: eine Studie", trad. ted. (Zurigo 1932).

Ed. or.: 1930.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG VON, "Faust", trad. it. a cura di Franco Fortini (Mondadori, Milano 1970). Ed. or.: 1808 e 1832.

-- "Opere", trad. it. a cura di Lavinia Mazzucchetti, vol. 5: "Liriche"

(Sansoni, Firenze 1961). Ed. or.: 1927-34.

GOETZ, BRUNO, "Das Reich ohne Raum" (Potsdam 1919 [Costanza, nuova ed. 1925]). -- "Deutsche Dichtung: Ursprung und Sendung" (Lucerna 1935).

GUTMANN, BRUNO (a cura di), "Die Stammeslehren der Dschagga" (Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, N.N. 12, 16 e 19) 3 voll. (Monaco 1932-38).

HAGGARD, SIR HENRY RIDER, "She: a History of Adventure", 2 voll. (Londra 1887). [Trad. it. "Lei" (Bompiani, Milano 1966).]

-- "Ayesha: the Return of She" (Londra 1905).

-- "Wisdom's Daughter: the Life and Love Story of She-who-must-be-obeyed"

(Londra 1923).

HARDING, M. ESTHER, "The Way of All Women" (Londra e New York 1933). Trad. ted. "Der Weg der Frau: eine psychologische Deutung", Introduzione di C. G. Jung (Zurigo 1935). [Trad. it. "La strada della donna" (Astrolabio, Rorna 1969).]

-- "Woman's Mysteries, Ancient and Modern" (Londra e New York 1945). Trad. ted. "Frauen-Mysterien einst und jetzt", Prefazione di C. G. Jung (Rascher, Zurigo 1949). [Trad. it. "I

misteri della donna" (Astrolabio, Roma 1953)]

HAUER, (JACOB) WILHELM, "Deutsche Gottschau: Grundzuge eines deutschen Glaubens" (Stoccarda 1935).

HAY, AGNES BLANCHE MARIE, "The Evil Vineyard" (Londra e New York 1923).

HENNECKE, EDGAR (a cura di), "Neutestamentliche Apokryphen" (Tubinga, 2a ed. 1924). [Trad. it. "Apocrifi del Nuovo Testamento", a cura di M. Erbetta, 3 voll. (Marietti, Torino 1969).]

[HERMAS:] "Hermae Pastor". Graece add. vers. Lat. e cod. Palatino recens. Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack. (Patrum apostolicorum opera fasc. III). (Lipsia 1877). -- Vedi anche "Apocrifi".

"Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophie Teachings ascribed to Hermes Trisnegistus", a cura di Walter Scott, 4 voll. (Oxford 1924-36).

HOFFMANN, E. T. A., "Der goldene Topf" (Lipsia s. d.). [Trad. it. "Il vaso d'oro", in "Romanzi e racconti" (Einaudi, Torino 1969).]

-- Vedi anche Jaffé.

HOLDERLIN, FRIEDRICH, "Poesie", trad. it. a cura di Giorgio Vigolo (Mondadori, Milano 1971).

JAFFE', ANIELA, "Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Marchen «Der Goldne Topf»", in C. G. Jung, "Gestaltungen des Unbenvussten" (Rascher, Zurigo 1950).

JAMES, WILLIAM, "The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature" (Londra 1901-02). [Trad. it. "Le varie forme della coscienza religiosa: studio sulla natura umana" (Bocca, Torino 1904).]

JOYCE, JAMES, "Dedalus: ritratto dell'artista da giovane", trad. it. in «Tutte le opere di James Joyce», a cura di G. Debenedetti, vol. 2 (Mondadori, Milano 1963). Ed. or.: 1916.

-- "Ulisse", ibid., vol. 3 (ivi, 1961). Ed. or.: 1922.

-- "Work in Progress", in «transition» (Parigi), voll. 1-18 (mag. 1927 nov. 1929). [Poi "Finnegan's Wake" (Londra e New

York 1939). Trad. it. parziale "La veglia di Finnegan", in «Tutte le opere» cit., vol. 3 (Mondadori, Milano 1961).] JUNG, CARL GUSTAV. Per i rimandi a scritti di Jung, vedi l'elenco in fondo al volume.

KERENYI, KAROLY, "Der gottliche Arzt: Studien uber Asklepios und seine kultstatte" (Ciba, Basilea 1948).

KERNER, JUSTINUS, "Die Seherin von Prevorst", 2 VOII. (Stoccarda e Tubinga 1829).

KEYSERLING, CONTE HERMANN, "Das Spektrum Europas (Heidelberg 1928).

-- "Amerika: der Aufgang einer neuen Welt" (Stoccarda e Berlino 1930).

- "La Révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit" (Parigi 1934).

[Trad. G. Prampolini, "La rivoluzione mondiale e la responsabilità dello spirito" (Hoepli, Milano 1935).]

-- (a cura di), "Mensch und Erde" (Darmstadt 1927).

KHUNRATH, HENRICUS, "Von hylealischen, das ist primaterialischen catholischen... Chaos, der naturgemessen Alchymiae und Alchymisten" (Magdeburgo 1597).

KLAGES, LUDWIG, "Vom cosmogonischen Eros" (Jena 1922). [Trad. it. "Dell'Eros cosmogonico" (Multhipla, Milano 1979).]

-- Vedi anche Carus.

KRAFFT-EBING, RICHARD VON, "Psychopathia sexualis" (Stoccarda 1886). [Trad. it. "La psicopatía sessuale: perversioni e anomalie" (Ed. Mediterranee, Roma 1975).] KUBIN, ALFRED, "Die andere Seite: ein phantastischer Roman" (Monaco 1909).

[Trad. it. "L'altra parte" (Adelphi, Milano 1965).]

MELVILLE, HERMAN, "Moby Dick or The White Whale" (Londra, Toronto e New York 1907). [Trad. it. di C. Pavese, "Moby Dick o la balena" (Adelphi, Milano 1973).] MEYRINK, GUSTAV, "Das grune Gesicht" (Lipsia 1916). [Trad. it. "La faccia verde" (Bemporad, Firenze 1931).]

MURRAY, JOHN, "Handbook for Travellers in India",

Burma and Ceylon (Londra 1891).

NIETZSCHE, FRIEDRICH, "La nascita della tragedia", in «Opere complete» (Adelphi, Milano in corso di pubblicazione) vol. 3, t. 1. Ed. or.: 1872.

-- "Così parlò Zarathustra", ibid., vol. 6, t. 1. Ed. or.: 1883-85.

-- "Inno al maestrale" (1887) in "La gaia scienza", ibid., vol. 5, t. 2. Ed. or.: 1882, 2a ed. 1887.

-- "Ditirambi di Dioniso", ibid., vol. 6, t. 4. Ed. or.: 1891.

-- "Ecce homo", ibid., vol. 6, t. 3. Ed. or.: 1908.

-- Vedi anche Forster Nietzsche.

NINCK, MARTIN, "Wodan und germanischer Schicksalsglaube" (Jena 1935). [NOSTRADAMUS, MICHEL] "Les Prophéties de Maistre Michel Nostradamus", riproduzione anastatica e ingrandita di un'edizione delle "Prophéties" apparsa per i tipi di Benoist Rigaud a Lione nel 1568 (Francoforte s.M. 1940).

ORAZIO, "Le epistole", trad. it. di E. Turolla (Loscher, Torino 1962).

OSTWALD, WILHELM (a cura di), "Annalen der Naturphilosophie" (Lipsia 1902 segg.).

"Oupnek'hat, Das. Die aus den Veden zusammengefasste Lehre von dem Brahm", trad. ted. di F. Mischel (Dresda 1882). [Trad. it. "Upanishad antiche e medie" (Boringhieri, Torino 1960, 2a ed. 1968).]

"Poimandres", vedi "Hermetica".

PRICE, HARRY, "An Account of Some Further Experiments with Willy Schneider" (New York 1925).

-- "The Phenomena of Rudi Schneider" (New York 1926).

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, "Le confessioni", trad. it. (Einaudi, Torino 1955).

RUSKA, JULIUS, "Tabula smaragdina: ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur" (Heidelberg 1926).

SCHILLER, FRIEDRICH VON, "Della poesia ingenua e sentimentale", trad. it. in "Saggi estetici" (Utet, Torino 1968). Ed. or.: 1800.

SCHMITZ, OSCAR A. H., "Psychoanalyse und Yoga" (Darmstadt 1923).

-- "Autobiographie", vol. 1: "Die Geister des Hauses: Jugenderinnerungen". Vol. 2: "Damon Welt: Jahre der Entwicklung". Vol. 3: "Ergo sum: Jahre des Reifens", 3 voll. (Monaco 1925-27).

SPITTELER, CARL, "Prometheus und Epimetheus: ein Gleichnis" (Jena, 2a ed. 1923; 1a ed. 1880-81). [Trad. it. "Prometeo ed Epimeteo" (Utet, Torino 1970).]

-- "Olympischer Fruhling" (Jena, nuova ed. 1915-16). [Trad. it. "Primavera olimpica" (Utet, Torino 1970).]

"Tabula smaragdina", vedi Ruska.

VALERY, PAUL, "History and Politics", in «Collected Works» vol. 10, trad. ingl. (New York e Londra 1962).

"Volospa", vedi "Edda, Die".

WILHELM, RICHARD, "Das Geheimnis der Goldenen Blute. Ein chinesisches Lebensbuch", trad. dal cinese a cura di R. Wilhelm con commento europeo di C. G. Jung (Monaco 1929; nuova ed. Zurigo 1957).

[Trad. it. "Il segreto del fiore d'oro" (Boringhieri, Torino 1981).]

OPERE DI C. G. JUNG

Le date indicate sono quelle di pubblicazione (eccetto nel caso di scritti postumi). Quando compaiono due date, la seconda indica l'edizione definitiva rivista dall'autore.

Vol. 1: STUDI PSICHIATRICI.

Psicologia e patologia dei cosiddetti fenomeni occulti. 1902
Paralessia isterica. 1904 Criptomnesia. 1905

Squilibrio affettivo maniacale. 1903

Caso di stupore isterico in una detenuta in carcere preventivo. 1902 Simulazione di malattia mentale. 1903

Perizia medica su un caso di simulazione di malattia mentale. 1904 Superperizia su due perizie psichiatriche contraddittorie. 1906 La diagnostica psicologica del fatto. 1905

Vol. 2:

Tomo 1: L'ASSOCIAZIONE VERBALE NEGLI INDIVIDUI NORMALI.

Ricerche sperimentali sulle associazioni di individui normali. (In collaborazione con Franz Riklin.) 1904-05

Tomo 2: RICERCHE SPERIMENTALI.

Analisi delle associazioni di un epilettico. 1905

I tempi di reazione nell'esperimento associativo. 1905
Osservazioni sperimentali sulla facoltà di memoria. 1905 La diagnosi psicologica del fatto. 1905

Il significato psicopatologico dell'esperimento associativo. 1906
Psicoanalisi ed esperimento associativo. 1906

Notizie statistiche sul reclutamento. 1906

Associazione, sogno e sintomo isterico. 1906

Disturbi di riproduzione nell'esperimento associativo. 1907
Fenomeni psicofisici concomitanti nell'esperimento associativo. 1907

Ricerche psicofisiche col galvanometro e il pneumografo in individui normali e
malati di mente. (In collaborazione con Frederick Peterson.) 1907

Altre ricerche sul fenomeno galvanico e la respirazione in individui normali e
malati di mente. (In collaborazione con Charles Ricksher.) 1907

Le nuove vedute della psicologia criminale. 1908

Il metodo associativo. 1909

La costellazione familiare. 1909

I metodi di ricerca nella Clinica psichiatrica di Zurigo. 1910
Sulla dottrina dei complessi. 1911

La diagnostica psicologica del fatto in un processo in assise. 1937

Vol. 3. PSICOGENESI DELLE MALATTIE MENTALI.

Psicologia della dementia praecox. 1907

Il contenuto della psicosi. 1908/1914

Sulla comprensione psicologica di processi patologici. 1914
Critica a Bleuler, «Teoria del negativismo schizofrenico». 1911
Importanza dell'inconscio in psicopatologia. 1914 Il problema della psicogenesi nella malattia mentale. 1919
Malattia mentale e psiche. 1928 Psicogenesi della schizofrenia. 1939

Nuove considerazioni sulla schizofrenia. 1957/1959 La schizofrenia. 1958

Vol. 4. FREUD E LA PSICOANALISI.

La teoria freudiana dell'isteria: replica alla critica di Aschaffenburg. 1906
La teoria freudiana dell'isteria. 1908 L'analisi dei sogni. 1909

Contributo alla psicologia della diceria. 1910 Contributo alla

conoscenza del sogno di numeri. 1911

Recensione critica a M. Prince, «Il meccanismo e l'interpretazione dei sogni». 1911

A proposito di una critica della psicoanalisi. 1910
Psicoanalisi. 1912

Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica. 1913
Aspetti generali della psicoanalisi. 1913 Sulla psicoanalisi. 1916

Questioni attuali di psicoterapia: carteggio Jung-Loy. 1914
Prefazioni ai «Collected Papers on Analytical Psychology». 1916-17
L'importanza del padre nel destino dell'individuo. 1909/1949
Prefazione a W. H. Kranefeldt, «La psicoanalisi». 1930 Il contrasto tra Freud e Jung. 1929

Vol. 5. SIMBOLI DELLA TRASFORMAZIONE. 1952
(Edizione definitiva di "Trasformazione e simboli della libido". 1912)

Vol. 6: TIPI PSICOLOGICI. 1921 Appendice:
Sulla questione dei tipi psicologici. 1913 Tipi psicologici. 1925
Tipologia psicologica. 1928 Tipologia psicologica. 1936

Vol. 7: DUE TESTI DI PSICOLOGIA ANALITICA.
Psicologia dell'inconscio. 1917/1943 L'io e l'inconscio. 1928
Vie nuove della psicologia. 1912 La struttura dell'inconscio. 1916
Adattamento. 1916
Individuazione e collettività. 1916

Vol. 8: LA DINAMICA DELL'INCONSCIO.
Energetica psichica. 1928 La funzione trascendente. 1957/1958
Considerazioni generali sulla teoria dei complessi. 1934
Il significato della costituzione e dell'eredità in psicologia. 1929
Determinanti psicologiche del comportamento umano. 1937
Istinto e inconscio. 1919

La struttura della psiche. 1927/1931
Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche. 1947/1954
Considerazioni generali sulla psicologia del sogno. 1916/1948
L'essenza dei sogni. 1945/1948
I fondamenti psicologici della credenza negli spiriti.
1920/1948 Spirito e vita. 1926
Il problema fondamentale della psicologia
contemporanea. 1931 Psicologia analitica e concezione del
mondo. 1928
Realtà e surrealtà. 1933
Gli stadi della vita. 1930/1931
Anima e morte. 1934
La sincronicità come principio di nessi acausali. 1952
Appendice: La sincronicità. 1951

Vol. 9.

Tomo 1: GLI ARCHETIPI E L'INCONSCIO COLLETTIVO.
Gli archetipi dell'inconscio collettivo. 1934/1954 Il concetto
d'inconscio collettivo. 1936
Sull'archetipo, con particolare riguardo al concetto di
Anima. 1936/1954 Gli aspetti psicologici dell'archetipo della
Madre. 1938/1954 Sul rinascere. 1940/1950
Psicologia dell'archetipo del Fanciullo. 1940 Aspetto
psicologico della figura di Core. 1941 Fenomenologia dello spirito
nella fiaba. 1946/1948 Psicologia della figura del Briccone. 1954
Coscienza, inconscio e individuazione. 1939 Empirica del
processo d'individuazione. 1933-1950 Simbolismo del mandala.
1950 Che cosa sono i mandala. 1955
Tomo 2: AION: RICERCHE SUL SIMBOLISMO DEL SE'.

Vol. 10:

Tomo 1: CIVILTÀ IN TRANSIZIONE: IL PERIODO FRA LE
DUE GUERRE.
Sull'inconscio. 1918
La donna in Europa. 1927

Anima e terra. 1927/1931
Il problema amoroso dello studente. 1928
La «riga» svizzera nello «spettro» europeo. 1928
Il problema psichico dell'uomo moderno. 1928
Psicologia americana. 1930
Recensioni a Keyserling, «America: nascita di un nuovo mondo» e «La rivoluzione mondiale». 1930-34 L'uomo arcaico. 1931
Presentazione del direttore del «Zentralblatt für Psychotherapie». 1933-35 Il significato della psicologia per i tempi moderni. 1933/1934 Situazione attuale della psicoterapia. 1934
Attualità: replica all'articolo del dottor Bally, «Terapia di ceppo tedesco». 1934
Contributo a una discussione sulla psicoterapia. 1935
Discorsi ai Congressi di psicoterapia (ottavo, nono, decimo). 1935-38
Wotan. 1936
Psicologia e problemi nazionali. 1936 Il mondo sognante dell'India. 1939 Quel che l'India può insegnarci. 1939 Psicologia analitica e arte poetica. 1922 Psicologia e poesia. 1930/1950 L'«Ulisse»: un monologo. 1932 Picasso. 1932
Tomo 2: CIVILTÀ IN TRANSIZIONE: DOPO LA CATASTROFE.
Ritorno alla vita semplice. 1941
Dopo la catastrofe. 1945
Commenti sulla storia contemporanea. 1945
La lotta con l'Ombra. 1946
Contributi ai «Saggi di storia contemporanea». 1946
Tecniche di trasformazione dell'atteggiamento mentale in vista della pace nel mondo. 1948
Presente e futuro. 1957
Un mito moderno: le cose che si vedono in cielo. 1958
La coscienza morale dal punto di vista psicologico. 1958
Introduzione a Toni Wolff, «Studi sulla psicologia di C. G.

Jung». 1959

Vol. 11: PSICOLOGIA E RELIGIONE.

Sezione prima: RELIGIONI OCCIDENTALI.

Psicologia e religione. 1938~1940 In merito a «Psicologia e religione». 1940

Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità. 1942/1948

Il simbolo della trasformazione nella messa. 1942/1954

Prefazione a V. White, «Dio e l'inconscio». 1952

Prefazione a Z. Werblowsky, «Lucifero e Prometeo». 1952

Fratel Klaus. 1933

I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime. 1932

Psicoanalisi e direzione spirituale. 1928

Risposta a Giobbe. 1952

A proposito di «Risposta a Giobbe». 1951

A proposito di «Risposta a Giobbe». 1952

Risvolto di copertina per «Risposta a Giobbe». 1952

Risposta a Martin Buber. 1952

Bene e male nella psicologia analitica. 1959

Sul problema del simbolo di Cristo. 1953

Da una lettera a un teologo protestante. 1943

Lettera a «The Listener». 1960

Sezione seconda: RELIGIONI ORIENTALI.

Commento psicologico al «Libro tibetano della grande liberazione». 1954
Commento psicologico al «Bardo Thodol» (Il libro tibetano dei morti). 1935/1953
Lo yoga e l'Occidente. 1936

Prefazione a D. T. Suzuki, «La grande liberazione. Introduzione al buddhismo zen.» 1939

Psicologia della meditazione orientale. 1943

Santi indiani. Prefazione a H. Zimmer, «La via del Sé». 1944

Prefazione a «I Ching». 1950

Su K. E. Neumann, «I discorsi di Gautama Buddha». 1955

Vol. 12: PSICOLOGIA E ALCHEMIA. 1944

Vol. 13: STUDI SULL'ALCHIMIA.

Paracelso. 1929.

Commento al «Segreto del fiore d'oro». 1929/1957

Necrologio di Richard Wilhelm. 1930

Le visioni di Zosimo. 1938/1954

Paracelso come medico. 1941

Premessa a «Scritti su Paracelso». 1942

Paracelso come fenomeno spirituale. 1942

Lo spirito Mercurio. 1943/1948

L'albero filosofico. 1945/1954

Premessa a un catalogo di alchimia. 1946

Alchimia e psicologia. 1948

Faust e l'alchimia. 1949-50

Vol. 14: MYSTERIUM CONIUNCTIONIS. 1955-56

Vol. 15: PSICOANALISI E PSICOLOGIA ANALITICA.

Sigmund Freud come fenomeno storico-cu]turale. 1932

Fondamenti della psicologia analitica. 1935

La vita simbolica. 1939

Sigmund Freud: necrologio. 1939

Simboli e interpretazione del sogni. 1961

Vol. 16: PRATICA DELLA PSICOTERAPIA.

Sezione prima: PROBLEMI GENERALI DI PSICOTERAPIA.

Princìpi di psicoterapia pratica. 1935

Che cos'è la psicoterapia? 1935

Alcuni aspetti della psicoterapia moderna. 1930

Scopi della psicoterapia. 1931

I problemi della psicoterapia moderna. 1929 Psicoterapia
e concezione del mondo. 1943 Medicina e psicoterapia. 1945

La psicoterapia oggi. 1945

Questioni fondamentali di psicoterapia. 1951

Sezione seconda: PROBLEMI SPECIFICI DI

PSICOTERAPIA.

Il valore terapeutico dell'abreazione. 1921/1928
L'applicabilità pratica dell'analisi dei sogni. 1934 La psicologia della traslazione. 1946

Appendice: SCRITTI MINORI.

Vol. 17: LO SVILUPPO DELLA PERSONALITA'.

Conflitti dell'anima infantile. 1909

Prefazione a F. G. Wickes, «Il mondo psichico dell'infanzia». 1931 Sviluppo ed educazione del bambino. 1928
Psicologia analitica ed educazione. 1926/1946

Il bambino dotato. 1943

Il significato dell'inconscio nell'educazione individuale.
1923

Il divenire della personalità. 1934

Il matrimonio come relazione psicologica. 1925

Vol. 18: LA VITA SIMBOLICA.

Scritti miscellanei ad integrazione dei volumi 1, 3-5, 8-11, 17.

Vol. 19: INDICI GENERALI.